



Theologische Zeitfragen.

Von

Christian Pesch S. J.

(Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach". — 76.)

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1900.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 6. Martii 1900.

‡ **Thomas,** Archiepps.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Diese Blätter waren schon vor längerer Zeit geschrieben, konnten aber mit Rücksicht auf andere Arbeiten erst jetzt veröffentlicht werden. Das hatte den Vortheil, daß die nachträgliche Berücksichtigung mehrerer im verflossenen Jahre erschienenen Werke ermöglicht wurde.

Unter theologischen Zeitfragen sind solche theologische Fragen verstanden, die in unserer Zeit mehr als andere im Vordergrunde der Erörterung stehen. Dahin gehören verschiedene Gegenstände, deren eingehendere Untersuchung durch Professor Dr. Schell angeregt wurde.

Wo Fragen, da sind verschiedene Meinungen. Insofern also hier bestimmte Ansichten im Gegensatze zu andern vertreten werden, liegt eine sachliche Polemik vor. Trotzdem ist keine eigentliche Streitschrift beabsichtigt, weder gegen Katholiken noch gegen Andersgläubige. Das wird sich aus Inhalt und Form von selbst ergeben.

Ich habe vor, noch eine Reihe ähnlicher Abhandlungen folgen zu lassen. Aber wann? Sobald anderweitige unaufschiebbare Beschäftigungen und sonstige Umstände, über die ich nicht Herr bin, mir die nöthige Muße lassen werden.

St. Ignatius-Colleg, Valkenburg, den 4. Januar 1900.



Inhalt.

Erste Abhandlung.

Das kirchliche Lehramt und die Freiheit der theologischen Wissenschaft.

Zweite Abhandlung.

Alte und neue Apologetik.

Dritte Abhandlung.

Ist Gott die Ursache seiner selbst?

Digitized by the Internet Archive
in 2016 with funding from
Getty Research Institute

https://archive.org/details/theologischezeit76pesc

Erste Abhandlung.

Das kirchliche Lehramt und die Freiheit der theologischen Wissenschaft.



I. Verschiedene Standpunkte.

In seinem Apostolischen Schreiben über den sogen. Amerikanismus sagt Papst Leo XIII., es sei in neuerer Zeit eine gewisse falsche Ansicht über das Verhältniß der individuellen Meinungsfreiheit zum kirchlichen Lehramte verbreitet worden. Dieser Ansicht zufolge solle die Beaufsichtigung durch das Lehramt mehr zurücktreten und dem Genie und dem Schaffenstriebe des Einzelnen ein größerer Spielraum gelassen werden. Seit den vaticanischen Lehrentscheidungen sei das unfehlbare Lehramt des Papstes vollkommen sichergestellt, und so könne man unbesorgt dem Denken und Streben eines jeden ein etwas weiteres Feld eröffnen.

Aber, sagt der Papst, deshalb sind ja gerade jene Lehrentscheidungen erfolgt, „um die Gefahren der gegenwärtigen Zeit von den Seelen der Katholiken desto wirksamer fernzuhalten. Eine oft mit Freiheit verwechselte Zügellosigkeit, alles zu sagen und allem zu widersprechen, die Befugniß, alle möglichen Meinungen sich zu bilden und im Drucke zu veröffentlichen, hat eine so tiefe Finsterniß über die Geister ausgebreitet, daß jetzt das Lehramt mehr als früher seine Bedeutung und Nothwendigkeit hat, damit keine Abwendung von Gewissen und Pflicht stattfinde“.

Der Irrthum, von dem hier die Rede ist, hat hauptsächlich in Amerika und Frankreich Vertreter gefunden, ist aber auch in Deutschland nicht ganz ohne Anklang geblieben [1]. Der Gedanke, daß der Protestantismus durch die Gewährung größerer Meinungsfreiheit der Zeitströmung mehr Rechnung trage und dadurch viele Eroberungen mache, hat den einen oder andern Gelehrten bestrickt, der es gut mit der Kirche meint, aber nicht hinlänglich bedacht hat, daß nicht alle Mittel, welche zur Verbreitung des Irrthums geeignet sind, auch in den Dienst der Wahrheit gestellt werden

[1] Vgl. z. B. H. Schell, Die neue Zeit und der alte Glaube S. 1 ff.

können, und daß die Kirche, der Christus den Schatz seiner göttlichen Offenbarung anvertraut hat, ihrer Aufgabe unmöglich dadurch gerecht werden kann, daß sie diesen Schatz der Willkür und dem Wechsel der Meinungen preisgibt.

Der katholische und der protestantische Standpunkt ist ein so durch und durch verschiedener, daß eine Verquickung der beiderseitigen Mittel und Wege ein Ding der Unmöglichkeit ist. Die katholische Kirche steht und fällt mit der Ueberzeugung, daß sie in religiöser Beziehung die Wahrheit, nur die Wahrheit und die ganze Wahrheit besitzt, und daß sie diese Wahrheit in göttlichem Auftrage und mit übernatürlicher Machtvollkommenheit den Menschen zu predigen und zu erklären und vor aller Befleckung mit Irrthum rein zu bewahren hat. Nicht dazu ist sie auf Erden, um den Menschen zu sagen: Dies und das ist mir überliefert worden; nun sehet ihr zu, was ihr damit anfangen und wie ihr euch das Ganze und alles Einzelne zurechtlegen wollt. Nein, sie sagt und sie muß sagen: Dies und das müßt ihr glauben, und das Geglaubte ist so und so zu verstehen; wer anders glaubt und anders lehrt, schließt sich selbst aus von der Verheißung des ewigen Lebens, und wenn auch ein Engel vom Himmel käme und ein anderes Evangelium predigte oder das Evangelium anders erklärte, so sei er im Banne (Gal. 1, 8). Darum muß die Kirche wachen über die Predigt und die Erklärung des Evangeliums. Diese Schranke hat Gott selbst der Freiheit menschlichen Meinens gesetzt. Will jemand diese Schranke nicht beachten, so thut er dies auf seine Gefahr und seine Kosten. Die Kirche aber kann diese Schranke nicht niederlegen oder durchbrechen helfen; sie kann sich nicht gleichgiltig dagegen verhalten, ob das, was sie als wahr glauben und annehmen muß, für falsch erklärt, und das, was sie als falsch verabscheuen muß, für Wahrheit ausgegeben wird.

Darum lehrt das Vaticanische Concil: „Die Kirche, welche zugleich mit dem apostolischen Lehramte den Auftrag erhielt, die Hinterlage des Glaubens zu wahren, hat von Gott auch das Recht und die Pflicht, die Afterwissenschaft zu ächten, damit sich niemand durch falsche Philosophie und eiteln Trug in Irrthum führen lasse. Deshalb ist es nicht nur allen Christgläubigen untersagt, derartige Meinungen, welche der christlichen Lehre widersprechen und als solche erkannt werden, besonders wenn sie von der Kirche verworfen sind, als berechtigte wissenschaftliche Lehrsätze zu vertheidigen, sondern sie sind durchaus gehalten, dieselben vielmehr als Irr-

thümer anzusehen, welche nur einen trügerischen Schein von Wahrheit zur Schau tragen." [1]

Anders verhält es sich mit dem Protestantismus, insofern dieser nur als eine Verneinung der katholischen Wahrheit aufgefaßt wird [2]; denn um den Menschen bloß zum Verneinen zu führen, ist die weitestgehende Ungebundenheit des Geistes natürlich ein ganz vorzügliches Mittel. Wer vom Katholicismus zum Protestantismus übertreten will, hat weiter nichts zu thun, als daß er eine unbequeme Fessel abwirft und dafür die Freiheit, zu denken, was er will, und zu deuten, wie er will (nur nicht katholisch), in Empfang nimmt. Insofern hat der Protestantismus dem Katholicismus gegenüber an dem menschlichen Freiheitsgelüste einen mächtigen Bundesgenossen. Es gibt im Protestantismus kein Lehramt, dem die Macht innewohnt, zur Annahme oder Verwerfung einer Lehre zu verpflichten. Jeder ist da auf sich selbst angewiesen; er empfängt die Bibel und hat dann zuzusehen, was er heraus- oder hineinlesen kann oder mag. Was der Prediger sagt, ist im besten Falle des Predigers eigene Meinung, und was das Consistorium sagt, ist die Meinung des Consistoriums, und was der oberste Kirchenrath sagt, ist die Meinung des obersten Kirchenrathes; und jeder Einzelne hat das Recht, zu denken und auszusprechen: Ich aber sage das Gegentheil, und er bleibt dabei ein echter Protestant. Unter dieser Rücksicht nehmen also Katholicismus und Protestantismus ganz verschiedene Standpunkte ein. Der Katholicismus kann in dieser Beziehung vom Protestantismus nichts herübernehmen, ohne sein innerstes Wesen aufzugeben. Der Protestantismus hinwiederum wird sich als Gegensatz zum Katholicismus um so kräftiger hervorheben, je völligere Ungebundenheit der Meinungen er seinen Anhängern zusichert. Geltendmachen der Lehrautorität ist für ihn Verläugnung seiner Fundamentalprincipien. Das gilt zunächst von persönlichen Ansichten, die jeder Einzelne sich in religiöser Beziehung für sich selber bilden mag.

Etwas anders liegt die Sache freilich schon, wenn es sich um amtsmäßige Verkündigung der Lehre handelt. Da werden wenigstens thatsächlich auch im Protestantismus der Lehr- und Redefreiheit doch gewisse Grenzen gesetzt. Die Zeitungen berichten von Zeit zu Zeit, daß ein

[1] *Denzinger*, Enchiridion symbol. et definit. (ed. 7, Wirceburgi 1895), n. 1645.

[2] Dies ist heutzutage entschieden der hervorstechende Charakterzug des Protestantismus.

Diener am Wort wegen allzu freisinniger Predigten eine Verwarnung erhalten habe oder gar abgesetzt worden sei. Häufig werden Klagen darüber laut, daß die Prediger gezwungen seien, auf den Kanzeln wider ihre Ueberzeugung zu reden und das Gegentheil von dem zu sagen, was ihnen auf der Universität als unumstößliches Resultat der Wissenschaft vorgelegt worden sei; daß es im Studirzimmer heiße: Freiheit, die ich meine; in der Kirche dagegen: Wes Brod ich ess', des Lied ich sing'.

Gewöhnlich erheben dann die Anhänger der freien Wissenschaft ein großes Gezeter über diese Geistesknechtung. Allein so ganz trauen darf man diesem lärmenden Eintreten für die Freiheit doch nicht. Was würden die liberalen Herren wohl sagen, wenn ein Prediger auf Grund eingehender Studien und fester persönlicher Ueberzeugung seiner Gemeinde erklärte, Christus habe nach der Heiligen Schrift wirklich den unfehlbaren Lehrprimat Petri eingesetzt, und dieser Lehrprimat müsse sich auch jetzt noch in der Kirche finden? Da würde es auch auf liberaler Seite mit der Denk- und Lehrfreiheit wohl zu Ende sein; denn vieles ist zwar erlaubt, aber jedenfalls nichts Katholisches, und mag es noch so sehr mit der eigenen Ueberzeugung übereinstimmen. Also Grenzen der Freiheit für den Prediger!

Und der Professor auf dem Katheder? Freiherr v. Hertling schreibt in seinem Werke „Das Princip des Katholicismus und die Wissenschaft" (Freiburg 1899) S. 49 ff.: „Als im preußischen Abgeordnetenhause am 5. und 6. März 1896 eine lebhafte Discussion über die Maßregel der Regierung stattfand, welche in Bonn und Marburg mehrere der positiven Richtung angehörige Professoren der protestantischen Theologie angestellt hatte, ohne sich zuvor mit den Facultäten ins Einvernehmen zu setzen, bemerkte der Abgeordnete Virchow: wenn man den theologischen Facultäten die Aufgabe zuweise, einen gewissen Bestand angeblich göttlicher oder geoffenbarter Wahrheiten zu erhalten und auszulegen, so paßten sie überhaupt nicht in den Rahmen der Universitäten hinein, ja sie stünden zu der dort herrschenden Weise des wissenschaftlichen Betriebes in einem Gegensatze. Was im 16. Jahrhundert die Reformation gewesen, sei heute die freie wissenschaftliche Kritik. Bei größerer Consequenz hätte die Reformation auch mit den theologischen Facultäten aufräumen sollen, vor denen sie damals Halt machte. ‚Dann', meinte er, ‚würden die Schwierigkeiten beseitigt worden sein, welche immer wieder auftraten, indem ein gewisser Theil der Menschen behauptet, daß sie allein der Träger der göttlichen Wahrheit seien.'

„Die Vertheidiger der Regierungsmaßregel suchten dem gegenüber geltend zu machen, daß dieselbe ja gerade der Lehrfreiheit freie Bahn schaffe, indem sie verschiedenen Richtungen nebeneinander Raum gewähre. Sie verstoße sonach keineswegs gegen das protestantische Princip, wonach ‚dem Einzelnen eine Gewissensprüfung der Dinge, die er glauben und auf die er sein zeitliches und ewiges Heil stellen will, überlassen worden ist‘. Aber ein Vorbehalt ist doch immer dabei. Die Lehrfreiheit des Professors wäre sofort bei ihrem Ende angelangt, wenn er es unternehmen wollte — katholische Theologie vorzutragen. Keine Berufung auf die gewährleistete Freiheit der Forschung und der individuellen Gewissensüberzeugung würde ihn gegen Censurirung und Absetzung schützen. . . .

„Für den protestantischen Forscher bildet der Uebergang zum Katholicismus die eine unaufhebbare Schranke, für den katholischen Theologen ergibt sie sich aus der von der Kirche verkündeten Glaubenslehre. Daß seine Bewegung eine enger umgrenzte ist als die seines protestantischen Collegen, steht außer Frage. Der letztere mag es mit seinem Standpunkte und seinem Lehrberufe vollkommen vereinbar halten, wenn er den göttlichen Ursprung des Christenthums und die Inspiration der Heiligen Schrift in jeder Gestalt preisgibt. Der katholische Theologe würde damit aufhören, katholisch zu sein, und somit auch die Fähigkeit verlieren, die Theologie zu lehren, die von ihm verlangt wird, gerade so wie der andere, wenn er seine Abkehr von der protestantischen Gemeinschaft durch die Hinwendung zur katholischen Lehre bekunden sollte.“

Selbst in der philosophischen Facultät duldet der Staat keine unbegrenzte Lehrfreiheit. Zahlreiche Beispiele aus älterer und aus neuester Zeit beweisen das zur Genüge.

Wie schrieb einst Minister Altenstein an Hegel? „Indem Sie . . . darauf dringen, das Gegenwärtige und Wirkliche zu erfassen und das Vernünftige in der Natur und Geschichte zu begreifen, geben Sie der Philosophie, wie mir scheint, die einzig richtige Stellung zur Wirklichkeit, und so wird es Ihnen am sichersten gelingen, Ihre Zuhörer vor dem verderblichen Dünkel zu bewahren, welcher das Bestehende, ohne es erkannt zu haben, verwirft und sich besonders in Bezug auf den Staat in dem willkürlichen Aufstellen inhaltsleerer Ideale gefällt.“ [1]

Beneke, dem es nicht einleuchtete, daß die Freiheit der Wissenschaft mit der „Hegelei“ identisch sei, mußte seinen Katheder räumen. Schopen-

[1] Rosenkranz, Hegels Leben (Berlin 1844) S. 337.

hauer, der jetzt wieder so viel bewunderte, strebte umsonst nach einer Professur, und er quittirte über diese Auffassung von der Freiheit der Wissenschaft mit den Worten: „Mit der Universitätsphilosophie ist es in der Regel bloße Spiegelfechterei: der wirkliche Zweck derselben ist, den Studenten im tiefsten Grunde ihres Denkens diejenige Geistesrichtung zu geben, welche das die Professuren besetzende Ministerium seinen Absichten angemessen hält. Daran mag dieses im staatsmännischen Sinne auch ganz recht haben; nur folgt daraus, daß solche Kathederphilosophie ein nervis alienis mobile lignum (eine willenlose Masse am ministeriellen Schleppseil) ist und nicht für ernstliche, sondern nur für Spaßphilosophie gelten kann."[1] Ebenso ließe sich aus de Lagarde und andern, die es wissen können, über diesen Gegenstand manch schönes Sprüchlein beibringen. Es soll auch heutzutage noch vorkommen, daß Docenten und Professoren wegen Aeußerung mißliebiger Meinungen gemaßregelt werden. Freiheit der Wissenschaft! In ihrem Namen wird es so häufig Gelehrten mit echt katholischer Ueberzeugung sehr schwer, wenn nicht unmöglich gemacht, außerhalb der theologischen Facultät zu einem Lehrstuhl zugelassen zu werden.

Also Grenzen und Einschränkungen überall. Schon die Rücksicht auf das tägliche Brod hält viele, vielleicht sehr viele Männer der freien Wissenschaft davon ab, von der Freiheit einen so unbedingten Gebrauch zu machen und sie allen andern so unbedingt zuzugestehen, wie die Freiheit es eigentlich verlangt. Dazu kommt die „Schule" und der Corpsgeist und die Coterien und zuletzt, aber nicht am wenigsten die öffentliche Meinung. Wenn diese einmal anfängt einen Mann der Wissenschaft im Verdacht zu haben, daß er rückschrittlich sei oder dem „Aberglauben" huldige oder gar katholisire, wie schwül wird es da manchem freien Geist, wie schnell muß da etwas geschehen, um sich von dem Verdachte der Unfreiheit zu reinigen. Die absolute Freiheit der Wissenschaft wird wohl vielfach als ein edles Roß angesehen; aber den meisten ist es doch ein zu theures Vergnügen, dasselbe zu reiten, und von den wenigen, denen ihre Stellung dieses Vergnügen erlaubt, ist kaum einer, der nicht schmachvoll abgeworfen wird.

Müssen aber einmal Schranken sein, dann scheint die katholische Anschauung doch durchaus folgerichtig und edel, derzufolge diese Schranken

---

[1] Die Welt als Wille und Vorstellung II (4. Aufl., Leipzig 1873), 180 f.

durch eine gottgewollte und gottbeglaubigte Autorität gesetzt werden, und nicht durch Nützlichkeitsrücksichten, nicht durch den Wechsel der Mode und des Zeitgeistes, nicht durch allerlei niedere Mächte, denen von Rechts wegen bei Erforschung der Wahrheit kein Einfluß gebührt. Jeder Katholik glaubt, daß die Kirche von Gott zur Hüterin und Wächterin der religiösen und sittlichen Wahrheit bestellt ist. Die Nichtkatholiken bestreiten die Richtigkeit dieser Ueberzeugung; aber sie können nicht bestreiten, daß jeder wahre Katholik diese Ueberzeugung hat. Dann aber folgt mit zwingender Nothwendigkeit, daß auf Grund dieser Ueberzeugung die Unterwerfung unter eine solche Autorität, weit entfernt, unvernünftig oder eines Mannes unwürdig zu sein, im Gegentheil die That eines freien Geistes ist, der sich dem Hohne der Welt zum Trotz frei zu dem geoffenbarten Glauben bekennt und den Muth hat, diesem Bekenntniß bis zu den letzten Consequenzen treu zu bleiben. Tastet nur den Katholiken diese ihre Ueberzeugung an, und ihr werdet sehen, ob sie Sklavenseelen in sich haben, die durch Drohungen oder Lockungen sich zwingen lassen, nach der Pfeife der Gewaltherren zu singen und zu tanzen! Wie elend sind doch schon so oft äußere Machtmittel an der Ueberzeugungstreue der Katholiken zu Schanden geworden! Auf welcher Seite war zur Zeit des Culturkampfes die unfreie Knechtesgesinnung? Wer übte das Stockspringen, und wer stand fest wie ein Thurm? Die Kirche ist eine sittliche Macht. Kann sie den Menschen nicht die Ueberzeugung von ihrer göttlichen Sendung einpflanzen, dann bricht sie von selbst zusammen. Was aber auf sittlichem Grunde ruht, das ist Freiheitsbewährung, auch wenn es Unterwerfung ist, weil diese Unterwerfung selbst eine Frucht des freien Willens und des freien Anschlusses an die erkannte und bekannte Wahrheit ist.

Wie albern nimmt sich da das Gerede aus von dem Einfluß einer ausländischen Macht auf die freie deutsche (französische, englische, amerikanische) Ueberzeugung! Die Wahrheit ist an keine Nation gebunden. Christus hat zu seinen Aposteln nicht gesagt: Gehet und besuchet die deutschen (französischen, englischen, amerikanischen) Universitäten und prediget, was ihr dort hören werdet. Nein, er hat gesagt: Gehet und lehret die Menschen alles halten, was ich euch aufgetragen habe; wer nicht glaubt, wird verdammt werden. Da ist von keiner nationalen Wissenschaft die Rede, sondern von einer göttlichen Offenbarung und von einem apostolischen Lehramte, dem Christus seinen Beistand und seinen Heiligen Geist versprochen hat bis zum Ende der Zeiten. Wir Katholiken glauben an

Christus und nicht an Kant, wir glauben an den sicher führenden Beistand des Geistes der Wahrheit, aber nicht an die Unfehlbarkeit der deutschen oder irgend einer andern nationalen Philosophie. Wir beugen uns der kirchlichen Autorität, nicht weil sie aus Männern dieser oder jener Nation zusammengesetzt ist oder sich zu diesem oder jenem wissenschaftlichen System bekennt, sondern weil ihr gesagt worden ist: Wer euch hört, der hört mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich. Christus war kein Deutscher, und doch huldigen wir ihm als unserem höchsten Herrn, und wenn es ihm gefällt, den Sitz der höchsten kirchlichen Lehr- und Regierungsgewalt auf außerdeutschen Boden zu verlegen, so fällt es uns gar nicht ein, darüber zu murren, daß wir unsere Blicke nach der Tiber und nicht nach der Spree oder Isar wenden sollen. Solche Rücksichten haben mit der Wahrheit und dem Streben nach derselben nichts zu schaffen. Wir unterwerfen uns freiwillig dem kirchlichen Lehramte, weil wir überzeugt sind, daß dasselbe vom Geiste der Wahrheit geleitet wird. Mögen nun alle Männer der Wissenschaft sich zusammenthun und unsere Ueberzeugung für unwissenschaftlich und unser Handeln für unfrei erklären und uns sogar „Idiotismus“ vorwerfen, so ficht uns das gar nicht an. Die Männer der Wissenschaft haben gar nichts ex cathedra zu definiren. Ihre Sache ist es, Beweise für ihre Behauptungen beizubringen. Bis heute aber sind die Beweisversuche für die Unwahrheit und Unvernünftigkeit unserer katholischen Ueberzeugung nicht derart, daß wir uns vor denselben zu fürchten oder zu beugen hätten, und sie werden es auch in Zukunft nicht sein. Der Philosoph der Zukunft wird auf den Trümmern so vieler Systeme, Hypothesen und Theorien stehen, die heutzutage als kostbare und unverlierbare Schätze des philosophisch reifen Geistes gelten, und er wird darüber lächeln, daß man das einmal als Wissenschaft hat ausgeben können, und der Philosoph der Zukunft wird dieselbe katholische Kirche mit denselben Lehren und denselben Grundsätzen als das einzig Bleibende inmitten all des Entstehens und Vergehens erblicken, und wenn er so thöricht ist wie seine Vorgänger, wird er sich anschicken, auch seinerseits die Kirche mit seiner Philosophie zu überwinden, und mit dem gleichen Erfolge.

Wie der Montblanc inmitten des Gerölles an seinem Fuße, das er um seine Freiheit nicht zu beneiden braucht, so steht die Kirche in dem Flugsande und dem Steingeschiebe der freien philosophischen Meinungen, den Fuß auf unerschütterlichem Fels gegründet, das Haupt hinaufragend

in Himmelshöhen. Der Berg des Herrn, er wird nicht von der Stelle gerückt in Ewigkeit.

Aber, sagt man, so schließt ihr Katholiken euch von der heutigen wissenschaftlichen Bewegung vollständig ab und bildet eine Welt für euch, um die uns zu kümmern wir keine Veranlassung haben. Darauf ist zu erwidern: Unser Standpunkt hindert uns keineswegs, jedem wissenschaftlichen Streben unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Auf eine ganze Reihe rein weltlicher Wissenschaften findet ja das Princip des Katholicismus unmittelbar gar keine Anwendung; aber auch selbst auf theologischem Gebiete bedingt katholische Ueberzeugung noch lange keine Absperrung gegen fremde Forschungen und Leistungen. Ein Blick auf die katholische und die akatholische Literatur genügt, um zu sehen, auf welcher Seite wirklich unwissenschaftliche Absperrung betrieben wird. Während katholische Bücher und Zeitschriften sich oft eingehend mit der außerkatholischen Wissenschaft beschäftigen und ihre Leser über dieselbe auf dem Laufenden halten, ist es ein halbes Wunder, wenn Katholisches einmal in den Schriftwerken Andersgläubiger Berücksichtigung und gar unparteiische Berücksichtigung findet. Catholica sunt, non leguntur ist ja sprichwörtlich.

Welche Protestanten können denn überhaupt mit einem Schein von Recht den Katholiken Gebundenheit und Absperrung vorwerfen? Doch wohl nicht jene sogen. orthodoxen oder positiven Protestanten, welche die Anhänger ihrer Gemeinschaft durch Symbole oder Bekenntnißformeln binden und auf eine hergebrachte Erklärung der Bibel verpflichten wollen. Gebundensein an todte Buchstaben ist wahrlich nicht ehrenvoller als das Gebundensein an die Aussprüche einer lebendigen Autorität. In der That wird von dieser Seite auch weit seltener und mit einem gewissen Erröthen über die eigene Inconsequenz den Katholiken Unfreiheit vorgeworfen. Diese Klasse von Protestanten ist entweder gutartig und sieht im Katholicismus eine Schwesterkirche, die leider nicht bis zur vollen evangelischen Erkenntniß durchgedrungen ist; oder sie ist verbissen und erblickt in der katholischen Kirche das Reich des Antichrists, dem von Rechts wegen alle apokalyptischen Prädicate zukommen. Mit dieser Klasse von Protestanten ist über Lehrfreiheit oder Unfreiheit nicht zu rechten. Hier finden wir jene Eiferer für das reine Evangelium, von denen jeder gern ein Papst oder Päpstlein mit der weitestgehenden Bindegewalt sein möchte, wenn er es nur könnte.

Der Kampf um Gebundenheit oder Ungebundenheit in der Lehre spielt sich im Ernste nur ab zwischen der katholischen Kirche und jenem

liberalen Protestantismus, der in seinem Schoße alles duldet bis zur vollendeten Läugnung des persönlichen Gottes. Diese Freidenker, denen Bibel, Christus und Christenthum höchstens interessante Studienobjecte sind, glauben gegen katholische Anschauungen und katholische Wissenschaft das vernichtende Verdict gefällt zu haben, sobald das Wort Gebundenheit ausgesprochen ist. Sie sind es auch, die behaupten, wir Katholiken sperrten uns infolge unserer Gebundenheit gegen die Wissenschaft ab.

Freilich gegen eins sperren wir Katholiken uns entschieden ab, und das ist gerade jenes Eine, das man von seiten des liberalen Protestantismus meint, wenn man die Redensart von der freien Wissenschaft immer wieder im Munde führt. Sei man doch ehrlich und sage es offen heraus: Wir verstehen unter der freien Wissenschaft, von welcher die Katholiken ausgeschlossen sind, nicht mehr und nicht weniger als die Freiheit, den persönlichen Gott und die Grundlagen der christlichen Sittenlehre wegzuläugnen; wir wollen frei sein von Gott und seinem Gesetze. Daß dagegen die Rücksicht auf uns selbst und die andern Menschen uns manche Einschränkungen auferlegt, ist selbstverständlich; ohne diese Schranken geht es nun einmal nicht.

Nun, dem gegenüber ist der katholische Standpunkt in die Worte zusammenzufassen: Wir beugen uns vor Gott und seinem Gesetze, aber wir beugen uns vor keinem Menschen und keinen menschlichen Meinungen und Befehlen, außer insofern eben das göttliche Gesetz uns dazu verpflichtet. Die moderne Wissenschaft sagt: Gott gegenüber frei und nur durch rein menschliche Rücksichten gebunden! Wir Katholiken sagen: Allen rein menschlichen Rücksichten gegenüber frei und nur an Gott und sein Gesetz gebunden! Das sind zwei verschiedene Standpunkte, die sich nicht miteinander vereinen und nicht durch die gleichen Mittel vertheidigen lassen. „Welche Uebereinstimmung hat Gerechtigkeit mit Gesetzlosigkeit? Oder welche Uebereinstimmung das Licht mit der Finsterniß? Oder welche Uebereinstimmung hat Christus mit Belial?“ (2 Kor. 6, 14. 15.) Ist der christliche oder der neuheidnische Standpunkt des liberalen Protestantismus des Mannes würdiger?

Daß die größere Freiheit dem Protestantismus oder vielmehr consequenterweise dem Unglauben mächtigen Vorschub leistet, ist nichts als eine besondere Anwendung der allgemeinen Wahrheit, daß die gefallene Natur Christus und seinem Gesetze feindlich gegenübersteht. Daraus aber kann die Kirche keine Veranlassung nehmen, sich dem Triebe nach Zügel-

losigkeit nachgiebiger zu erweisen, als sie es bisher gewesen ist. Das hieße den Feind in die Festung einlassen, um nicht gegen ihn kämpfen zu müssen.

Wir können aber auch den Protestantismus betrachten als eine geschlossene religiöse Anschauung und ein in sich geeintes Kirchenwesen. Kann man dann ebenfalls sagen, daß die Abwesenheit jeder Lehrautorität und die Freiheit des Einzelnen, zu meinen und zu sagen, was er will, zur Kräftigung der protestantischen Ueberzeugung und des protestantischen Kirchenthums beigetragen hat? Antwort geben die zahllosen Secten und Sectlein, in welche die Gründung Luthers, Calvins und ihrer Genossen auseinandergefahren ist. Antwort gibt die Zerklüftung der Lehre in so viele widersprechende Behauptungen, daß die größte Rathlosigkeit zu Tage tritt, wenn man es versucht, auch nur über die wichtigsten Gegenstände des Glaubens sich zu einigen. Antwort gibt der Ruf nach Staatshilfe und die Bereitwilligkeit, sich vom Staate das Gängelband unter die Arme ziehen zu lassen, damit die schwankenden Schritte doch noch einen Schein von Festigkeit bekommen. Antwort geben die leerstehenden Kirchen und die immer wachsende Gleichgiltigkeit in religiösen Dingen. Da gilt nicht mehr „ein Leib und ein Geist, wie ihr berufen seid in einer Hoffnung eueres Berufes; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller“ (Eph. 4, 4 ff.). Weder die Taufe noch der Glaube an die Gottheit Christi oder an die heiligste Dreifaltigkeit oder selbst an den persönlichen Gott und an die persönliche Unsterblichkeit der Seele bildet mehr ein Band, das alles umschlingt, was sich protestantisch nennt. Wenn in den Zeitungen darüber geklagt wird, daß der eine Prediger am Abend bekämpft, was der andere am Morgen als Offenbarungslehre vorgetragen; daß der eine sagt, Christus ist im Altarssacramente wirklich und wesenhaft zugegen, und der andere diese Lehre für Aberglauben und ihre Anwendung für Götzendienst erklärt; daß der eine die Taufe für nothwendig hält und ihr sündenvergebende Kraft zuschreibt, und der andere das als eine magische Auffassung verfehmt: so ist das ja allerdings ein Beweis von großer Meinungsfreiheit; aber es ist nicht jene Freiheit, von der Christus gesagt hat: „Die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh. 8, 32).

Merkwürdig: die einsichtigen Protestanten jammern, daß ihre Kirche durch die ungezügelte Meinungsfreiheit aus den Fugen geht; und einige Katholiken meinen, an dieser Freiheit ein Beispiel vor Augen zu haben, wie wir es machen müssen, um dem modernen Menschen die katholische

Lehre etwas schmackhafter zu machen. Wenn der moderne Mensch die Kirche nicht will, wie sie ist und wie sie nach der Anordnung Christi sein soll, dann muß er eben draußen bleiben; und wenn er doch auch gern eine Kirche hätte, dann thue er, was jener Engländer that, der in den vielen Kirchen seiner Vaterstadt keinen Prediger nach seinem Geschmacke fand und hinging und sich eine eigene Kirche baute und darin selbst predigte, was und wie es ihm gefiel. Ob das dann jene Kirche ist, welche Paulus die Säule und Grundfeste der Wahrheit nennt, und welcher Christus die Schlüssel des Himmelreiches übergeben hat, das ist eine andere Frage.

In England hat die Freiheit der religiösen Meinungen dahin geführt, daß die Hilfe des Parlamentes wider dieselbe angerufen wird, und zwar gerade von jener Partei, die sich mit Nachdruck als protestantisch bezeichnet, und die sonst jede Lehre duldet bis zur Verwerfung der Taufe, der Inspiration der Heiligen Schrift und aller Fundamentalartikel des Christenthums. Aber jetzt, wo diese Freiheit dem Katholicismus zu gute zu kommen scheint, da ruft man nach der Polizei. In Preußen hat der Staat mit Gewalt die feindlichen Brüder in eine „evangelische Kirche" zusammengebracht. Sie müssen zum selben Abendmahle gehen; der eine mag dabei denken, er empfange den Leib Christi, der andere, es sei nur ein Stück Brod. Wie lange da der Zusammenhang dauern würde, wenn die eisernen Klammern der politischen Gewalt beseitigt wären, ist leicht zu ermessen. Trotzdem ist auch die oft gehörte Klage berechtigt, daß diese Umklammerung der Tod jeder christlichen Ueberzeugung und jedes wahrhaft kirchlichen Lebens sei. Daher der Ruf nach einer vom Staate unabhängigen strammen Kirchengewalt nach katholischem Muster. Als ob sich so etwas überhaupt durch menschliches Belieben einführen und durchsetzen ließe! Die anglikanischen Bischöfe haben eine solche Gewalt; aber weil sie fühlen, auf wie schwachen Füßen dieselbe steht, wagen sie keinen Gebrauch davon zu machen, sondern befolgen ein System des Todtschweigens und der Vertuschung, das sie dem allgemeinen Spotte aussetzt.

Das ist es, was die Gegner der katholischen Kirche nicht verzeihen können, daß der Papst und die Bischöfe nicht bloß Anspruch auf Lehr- und Regierungsgewalt erheben, sondern daß dieser Anspruch auch anerkannt und befolgt wird. Daher der Haß gegen das Papstthum, ein Haß, der dem Protestantismus als Lebensprincip dient[1]. Stirbt dieser Haß, so

[1] Es ist hier die Rede vom System und nicht von dem mehr oder minder guten Glauben und der Gesinnung der Einzelnen.

stirbt der Protestantismus; die Freiheit wirkt dann nur um so schneller als Princip der Selbstzersetzung. Solange aber dieser Haß wirksam ist, gibt es freilich für einen echten Protestanten keinen größern Hochgenuß, als der katholischen Kirche einige ihrer Anhänger abwendig zu machen. Auf diesen Haß viel mehr als auf die Freiheit ist ein großer Theil der kirchlichen Thätigkeit innerhalb des Protestantismus zurückzuführen. Protestantenverein, Evangelischer Bund, diese beiden Namen sagen mehr als ganze Bände.

Für die Kirche aber wäre die schrankenlose persönliche Meinungsfreiheit ein noch viel verderblicheres Gift als für den Protestantismus, da sie ihrem innersten Wesen nach Autorität ist. Wo immer die kirchliche Autorität lahmgelegt und die protestantische Freiheitsparole ausgegeben wurde, da fing das kirchliche Leben bald an zu erkranken, und der Auflösungsproceß äußerte sich in zahlreichen Abfällen. Beweis sind die Länder, in denen die Seuche des Josephinismus und Febronianismus gewüthet hat.

Man weist uns auf Baden hin, wo die Kirche so schwere Verluste erlitten habe. Allein ist nicht Baden in unserem Jahrhundert das Musterland geworden für die Knebelung der kirchlichen Autorität und die Gewährung der ungezügeltsten individuellen Freiheit gegen diese Autorität? Baden das Paradies des Febronianismus und Wessenbergianismus! Ja freilich auf solchem Boden kann der Katholicismus nicht gedeihen, da blüht das Unkraut der religiösen Gleichgiltigkeit und des Abfalles.

Wessenberg war vom Domkapitel in Konstanz zum Kapitelsvicar erwählt, aber von Rom nicht bestätigt worden, weil der Heilige Stuhl von dessen „verkehrten Lehren und frevelhafter Widersetzlichkeit" gegen die Befehle des Papstes durch unwidersprechliche Documente überzeugt worden sei. Trotzdem führte er sein Amt fort, schaffte eigenmächtig Feiertage und Abstinenzgebote ab, führte in der Liturgie die deutsche Sprache statt der lateinischen ein, dispensirte Geistliche vom Breviergebet und Mönche und Nonnen vom feierlichen Gelübde der Keuschheit, kurz, er benahm sich, als sei er nicht nur rechtmäßiger Bischof, sondern badischer Papst. Die Früchte dieses Unwesens waren bei Priester und Volk derartige, daß schließlich selbst die badische Regierung davor erschrak und ihren Schützling Wessenberg zum Aufgeben seiner Stellung bewog.

Aber die böse Saat wucherte noch lange fort. An der Freiburger Hochschule häufte der Priester Reichlin-Meldegg alle erdenklichen

Schmähungen auf die Kirche, ihre Einrichtungen und ihre Vorgesetzten, bekämpfte die Gottheit Christi, nannte die Schöpfungsgeschichte eine Fabel, Moses einen herrschsüchtigen Betrüger u. s. w. Ein anderer Priester, Schreiber, Professor der Moraltheologie, läugnete die Erlösung durch Christus, bezeichnete die Ehelosigkeit der Priester als unsittlich und verwarf die Ordensgelübde als der menschlichen Natur und der Lehre Christi widersprechend. Die unter dem Wessenbergischen Regimente gebildeten Geistlichen traten gegen Beichte, Ablässe, Bruderschaften und gegen „die Devotion der Mutter Gottes" auf, verlangten ein deutsches Rituale, die deutsche Sprache beim Gottesdienste und vor allem Weiber, Weiber. Die Kirche war ihnen gegenüber ohnmächtig; denn die Regierung schützte sorglich die Freiheit dieser Rebellen gegen fremde Eingriffe, bis ihr schließlich die Augen aufgingen[1]. Ja „Freiheit" war da im Ueberfluß. Und man wundert sich noch, daß die Kirche in Baden Tausende und Zehntausende verloren hat? Und man wagt Baden als Beweis dafür beizubringen, daß der Mangel an individueller Freiheit die Kirche schädigt? Gerade in Baden hat die Kirche erfahren, wohin diese Art von Freiheit führt.

Nun wird ja wohl heutzutage kein Katholik, der diesen Namen verdient, eine solch ungezügelte Freiheit verlangen. Ist aber die Freiheit etwas anderes als Zügellosigkeit, d. h. sind auch dem „freien Denken" und dem freien Aussprechen der persönlichen Meinungen Schranken zu setzen, dann ist es offenbar, daß es nicht Sache der Untergebenen, sondern der Vorgesetzten, nicht Sache der hörenden, sondern der lehrenden Kirche ist, die Grenzen zu bestimmen. Was verstehen wir unter der lehrenden und der hörenden Kirche? Die Beantwortung dieser Frage ist von der größten Bedeutung für die richtige Bestimmung der Grenzen der individuellen Meinungsfreiheit.

II. Die lehrende und die hörende Kirche.

Christus hat in seiner Kirche ein Lehramt eingesetzt und zu den Trägern dieses Amtes gesprochen: Gehet und lehret; wer euch hört, hört mich. Daher die Unterscheidung der lehrenden und der hörenden Kirche.

Das sind nicht zwei Kirchen, sondern eine Kirche, ein mystischer Leib Christi. Ein Leib besteht, wie der hl. Paulus sagt, nicht aus einem

[1] Genaueres bei H. Maas, Geschichte der kathol. Kirche im Großherzogthum Baden (Freiburg 1891) S. 19 ff. 46 ff. 112 ff.

Glied, sondern aus vielen. Wenn der ganze Leib Auge wäre, wo bliebe da das Gehör? und wenn der ganze Leib Gehör wäre, wo bliebe da der Geruch? und wenn alles nur ein Glied wäre, wo bliebe da überhaupt der Leib, der nothwendig aus einer Menge organisch verbundener Glieder besteht? So auch in der Kirche. Können da alle Apostel oder Lehrer sein? Nein, nur einige hat Gott zu Aposteln oder Lehrern gesetzt (1 Kor. 13, 12 ff.). Das gilt von der charismatischen Begabung, das gilt ebenso von dem ordentlichen und immer bleibenden Lehramte.

Wer nicht zum kirchlichen Lehrkörper gehört, der ist ein Mitglied der hörenden Kirche. Die einen Lehrer, die andern Schüler. Der Auftrag an die Apostel lautet: „Gehet hin und machet euch alle Völker zu Schülern . . . und lehret sie alles halten, was ich euch aufgetragen habe" (Matth. 28, 19. 20).

Lehrer sind von Amts wegen die Bischöfe unter ihrem Oberhaupte, dem Papste; ihnen unterstehen alle übrigen Gläubigen als Schüler, als hörende Kirche, auch die Gelehrten, auch die Professoren der Theologie, die als solche keineswegs zur lehrenden Kirche gehören. Was immer also der Papst allein oder die mit dem Papste vereinigten Bischöfe lehren, das müssen alle Katholiken annehmen, weil sie zu dieser Annahme durch die rechtmäßige, von Gott zu diesem Zwecke eingesetzte Obrigkeit verpflichtet sind. Es handelt sich hier nicht bloß um die Unterwerfung unter die erkannte Wahrheit. Jeder Mensch ist durch das Naturgesetz verpflichtet, die Wahrheit anzunehmen, sobald er sie als solche erkannt hat, und soweit sie ihn überhaupt angeht (denn nicht jeder braucht sich um alles zu kümmern). Zur Annahme der erkannten Wahrheit kann man also auch auf Grund der eigenen Einsicht in dieselbe schon verpflichtet sein. Die hörende Kirche steht aber der lehrenden als ihrer gottgesetzten Autorität gegenüber. Die Unterwerfung unter die Wahrheit geschieht hier durch die Vermittlung eines autoritativen Ausspruches, dem der göttliche Beistand zur Verhütung des Irrthums und zur Bewahrung und Fortpflanzung der geoffenbarten Wahrheit verheißen ist.

Das ist selbstverständlich; denn es handelt sich hier ja nicht um wissenschaftliche Erkenntniß, sondern um göttlichen Glauben, also um Annahme der Wahrheit auf ein unfehlbares Zeugniß hin, welches uns durch das kirchliche Lehramt vermittelt wird. Die lehrende Kirche sagt: Das ist geoffenbart, und das oder dies ist wegen des Zusammenhanges mit der Offenbarung festzuhalten. Die hörende Kirche unterwirft sich diesem

Ausspruche und setzt den freien Act des Fürwahrhaltens, der von ihr verlangt wird [1].

Was bedeutet nun diese Zweitheilung in lehrende und hörende Kirche? Ist der Sinn etwa der, daß die einen nur zu lehren, die andern nur zuzuhören und das Gehörte anzunehmen haben? Braucht die hörende Kirche sich um das Erfassen, Verstehen, Durchdringen, Entwickeln der christlichen Wahrheit nicht zu kümmern, sondern darf sie sich mit bloßem Hören und Wiederholen begnügen? Keineswegs. Die hörende Kirche besteht nicht aus Papageien oder Phonographen, sondern aus lebenden, vernünftigen Wesen. Gott behandelt alle Wesen ihrer Natur gemäß; darum will er, daß die vernünftigen Wesen auch in den Angelegenheiten ihres ewigen Heiles, und ganz besonders in diesen, ihre Vernunft gebrauchen, sich Rechenschaft geben von ihrem Glauben und ihr sittliches Handeln auf dem Fundamente einer festen Ueberzeugung aufbauen. Nicht jeder kann und soll ein Philosoph sein in der technischen Bedeutung des Wortes; aber jeder kann und soll ein Philosoph sein, insofern er sich in seinem Denken und Handeln von der Vernunft und vernünftigen Gründen leiten läßt. So verlangt es Gott, so verlangt es die katholische Kirche von ihren Kindern, und sie hat die Lehre von der Verwerflichkeit des Gebrauches der Vernunft in religiösen Dingen stets als Irrthum gebrandmarkt. Die Behauptung, für die Katholiken sei an die Stelle der eigenen Vernunft der unfehlbare Papst getreten, ist nur eine Vogelscheuche, die man vor sich selbst und andern aufpflanzt, um jede Gefahr einer Annäherung an die katholische Wahrheit zu verhüten.

Der hl. Petrus fordert nicht nur die Bischöfe und Priester, sondern alle Christen auf, jedem, der von ihnen Rechenschaft über ihren Glauben verlangt, Rede und Antwort zu stehen (1 Petr. 3, 15). Ebenso redet

[1] Nicht bloß der einfache Gläubige gehört zur hörenden Kirche, sondern auch der Priester seinem Bischof gegenüber, der einzelne Bischof einem allgemeinen Concil und dem Papst gegenüber. Das allgemeine Concil (Bischöfe und Papst) und der Papst sind keiner menschlichen Lehrautorität unterworfen, sondern nur der Wahrheit, d. h. Gott, seiner Offenbarung und seinem Gesetze. Darum besteht die ausschließlich lehrende und in keiner Weise hörende Kirche nur aus dem Papste und der Gesamtheit der Bischöfe in Vereinigung mit dem Papste. Der einzelne Bischof ist für seine Diöcese gemäß seiner ordentlichen Amtsgewalt Lehrautorität, er selbst aber ist wieder einer höhern Autorität unterworfen. Wer nicht bischöfliche Weihe und Regierungsgewalt besitzt, hat keine Lehrgewalt auf Grund eines göttlich eingesetzten Amtes, sondern kann eine solche Gewalt nur haben infolge einer rein kirchlichen Einrichtung oder eines Auftrages seiner geistlichen Vorgesetzten.

der hl. Augustin zu Fischern und Bauern, wenn er sagt: „Ist der menschlichen Natur nicht der Verstand gegeben, um sie vom Thier zu unterscheiden? . . . Gewiß gibt es einiges, das wir zuerst verstehen müssen, bevor wir an Gott glauben können; aber durch den Glauben wird dem Menschen geholfen, daß er noch mehr verstehe. Es gibt Dinge, die wir verstehen müssen, bevor wir glauben; und es gibt Dinge, die wir glauben müssen, bevor wir verstehen. So schreitet also unser Verstand voran zur Erkenntniß dessen, was er glauben soll; und der Glaube schreitet voran zur Annahme dessen, was er erkennen soll. Aber auch um das Geglaubte mehr und mehr zu verstehen, macht der Geist Fortschritte in der Erkenntniß. Doch geschieht das nicht durch die eigenen gleichsam natürlichen Kräfte, sondern durch den Beistand und das Geschenk Gottes, wie auch durch die Arzneikunst und nicht durch die Natur ein verletztes Auge sein Sehvermögen wieder erhält."[1] „Wer sieht nicht, daß man zuerst erkennen und dann glauben muß? Denn niemand glaubt, wenn er nicht zuerst erkennt, daß etwas zu glauben ist."[2]

An dieser Lehre hat die Kirche stets festgehalten, und das Vaticanische Concil hat dieselbe von neuem eingeschärft (De fide sess. III, c. 3. 4):

„Damit der Dienst unseres Glaubens vernünftig sei, wollte Gott mit den innern Einwirkungen des Heiligen Geistes äußere Beweise für seine Offenbarung verbinden, göttliche Thaten nämlich, und vor allem Wunder und Weissagungen, welche als sprechende Zeugnisse für Gottes Allmacht und unendliches Wissen vollkommen sichere Anzeichen göttlicher Offenbarung und zudem der Fassungskraft aller angemessen sind. . . . Glaube und Vernunft fördern sich gegenseitig, indem die recht gebrauchte Vernunft die Grundlagen des Glaubens aufweist und in dessen Licht die Wissenschaft von den göttlichen Dingen ausbaut, der Glaube dagegen die Vernunft von Irrthümern befreit und vor ihnen bewahrt und zugleich mit mannigfaltiger Kenntniß bereichert. Die Kirche ist darum so weit entfernt, die Pflege menschlicher Kunst und Wissenschaft zu hindern, daß sie dieselbe vielmehr auf mannigfache Weise hebt und fördert. Denn sie mißkennt und mißachtet keineswegs die Vortheile, welche für das menschliche Leben in Fülle daraus hervorgehen. Nein, sie anerkennt, daß dieselben, gleichwie sie von Gott, dem Herrn der Wissenschaften, ihren Ausgang genommen haben, ebenso auch bei richtiger Behandlung und unter dem Beistande seiner Gnade zu Gott hinführen. Auch verbietet sie keineswegs, daß diese Wissenschaften, jede in ihrem Bereiche, sich ihrer eigenen Principien und ihrer eigenen Methode bedienen; aber indem sie diese berechtigte Freiheit anerkennt, sucht sie sorgfältig zu verhüten, daß sie

[1] In Ps. 118 serm. 18, n. 3 (*Migne*, P. L. XXXVII, 1552).
[2] De praedest. sanctor. 2, n. 5 (ibid. XLIV, 962).

im Widerspruch mit der göttlichen Lehre Irrthümer in sich aufnehmen, oder ihre eigenen Grenzen überschreiten und die Gegenstände, die dem Glaubensgebiete angehören, sich aneignen und verwirren. Denn die Glaubenslehre, die Gott geoffenbart hat, ist nicht wie eine philosophische Entdeckung dem Menschengeist zur Vervollständigung vorgelegt, sondern als ein göttlicher Schatz der Braut Christi zu getreuer Hut und unfehlbarer Erklärung übergeben. Darum muß immer an dem Sinne der Dogmen festgehalten werden, den die heilige Mutter, die Kirche, einmal erklärt hat, und man darf von diesem Sinne niemals unter dem Schein und Vorgeben einer tiefern Erfassung abgehen. Es möge darum mit dem Fortschritt der Zeiten und Jahrhunderte Erkenntniß, Wissenschaft und Weisheit wachsen bei den Einzelnen wie der Gesamtheit, bei jedem Menschen wie in der ganzen Kirche, aber in der rechten Art, d. h. in demselben Dogma, in demselben Sinne, in derselben Auffassung."

Diese Grundsätze sind ebenso klar und deutlich, wie für jeden, der überhaupt an Gott und die göttliche Offenbarung glaubt, durchaus vernunftgemäß und selbstverständlich. Oder soll der Katholik, der seine Kirche für die wahre und unfehlbare Kirche Christi hält, zugleich diese Kirche und Christus selbst als Träger und Verkünder des Irrthums ansehen? Die „freie Wissenschaft" thut das ja allerdings; aber damit sagt sie sich eben von der Kirche und Christus los. Das ist folgerichtig. Ein Ding der Unmöglichkeit dagegen ist es, Katholik sein und sich doch nicht den kirchlichen Lehrentscheidungen unterwerfen wollen. Es liegt im Begriff eines Mitgliedes der Kirche, auf die lehrende Kirche zu hören, d. h. alles, was die Kirche anzunehmen oder zu verwerfen gebietet, in dem Sinne anzunehmen oder zu verwerfen, wie die Kirche es verlangt.

Wer nun daraus schließt: also ist der Katholik des eigenen Nachdenkens überhoben; je weniger er nachdenkt, desto mehr bewährt er sich als einen guten Katholiken — wer so schließt, der setzt sein eigenes Denkvermögen in ein sehr zweifelhaftes Licht. Das gerade Gegentheil ist wahr. Das Eindringen in die Glaubenswahrheiten, das Bemühen um theoretisches und praktisches Verständniß derselben ist Pflicht für jeden Katholiken nach Maßgabe der ihm verliehenen Geisteskräfte und der Stellung, welche ihm die Vorsehung angewiesen, mehr für den Lehrer der Theologie, den Prediger und Katecheten als für den gewöhnlichen Christen; mehr für die Eltern und solche, denen die Erziehung anderer anvertraut ist, als für diejenigen, welche nur für sich selbst zu sorgen haben; mehr für jene, denen reichere Geistesanlagen und größere Muße zur Verfügung stehen, als für die große Menge derer, die mit andauernder Händearbeit ihr tägliches Brod ver-

dienen müssen und ihrer geistigen Ausbildung nur spärliche Zeit widmen können. Ganz entbunden von dieser Pflicht ist niemand, der den Gebrauch der Vernunft besitzt.

Wie kann der Mensch überhaupt glauben im katholischen Sinne des Wortes[1], ohne vorher zu wissen? Glaube ist die Annahme eines Satzes auf Grund einer Zeugenaussage. Bevor aber eine Zeugenaussage mich bewegen kann, einem Satze zuzustimmen, muß ich doch wissen, daß der Zeuge existirt, daß er diese Aussage gemacht hat und daß er in dieser Sache Glauben verdient. Freilich mag ich auch das wieder andern Zeugen glauben; aber immer und immer wieder auf andere Zeugen zurückzugreifen, geht nicht an. Die Vermehrung von noch so vielen Bedingungen gibt keinen absoluten Anfang. Das Absolute, das in der Reihe des Erkennens nichts weiter voraussetzt, sind meine Sinne, meine Vernunft, meine Einsicht. Die Existenz, das Zeugniß und die Glaubwürdigkeit des ersten Zeugen, dem ich um seiner selbst willen und nicht wegen eines andern Zeugen unbedingten Glauben schenke, müssen von mir mit Gewißheit erkannt sein.

Nehmen wir an, irgend jemand, nennen wir ihn Dr. Wißmüller, sei der größte Gelehrte und der tiefste Denker seiner Zeit. Derselbe Wißmüller hat einmal als ein kleines Knäblein auf der Schulbank gesessen, und der Lehrer hat ihm auf der Tafel ein Zeichen vorgemalt und gesagt: Das ist der Buchstabe A. Der Knabe sah den Lehrer, hörte die Worte und war für seinen damaligen Standpunkt hinlänglich überzeugt, daß der Lehrer das Richtige wisse und ausspreche. Daraufhin glaubte er, daß das betreffende Zeichen der Buchstabe A sei, und machte den ersten Schritt auf jener wissenschaftlichen Laufbahn, auf der er zu einem so seltenen Ruhme gelangt ist. Wißmüller hat die ersten Anfangsgründe der Lese- und Schreibekunst geglaubt, er hat später viel, sehr viel anderes geglaubt; ja, wollte er alles über Bord werfen, was er dem Glauben verdankt, und nur behalten, was er lediglich aus eigener Einsicht weiß, dann wäre er nicht mehr der große Gelehrte und tiefe Denker, sondern würde anfangen, ein Narr auf eigene Hand zu sein. Ohne jeden Glauben bliebe auch der bestbeanlagte Mensch ewig ein dummer Junge. Trotzdem bleibt es wahr: schon dem Glauben an das bestimmte Zeichen als den Buchstaben A mußte

---

[1] Was man außerhalb der Kirche und zumal in den Kreisen der „freien Wissenschaft“ alles unter Glauben versteht, läßt sich mit wenig Worten nicht sagen. Vgl. R. v. Nostitz-Rieneck S. J. in den „Stimmen aus Maria-Laach“ LVI (1899), S. 425 ff.

eine andere Erkenntniß vorausgehen, die nicht Glaube war. Ein bestimmtes Wissen ist vor dem Glauben nothwendig.

Sonderbar genug, daß die katholische Kirche gerade diese Wahrheit dem sogen. Rationalismus und Halbrationalismus gegenüber mit Nachdruck vertheidigen muß! Unsere Zeit hat vielfach nicht zu wenig Glauben, sondern viel zu viel, aber in der verkehrten Richtung. Tausende, Millionen glauben an ihre Zeitung, zumal wenn dieselbe „Organ für Bildung und Besitz" ist, und sagen im Tone der Ueberzeugung nach, was der erste beste Groschenschreiber ihnen vorgeredet. Nicht wenige glauben an eine beliebige Phrase, wenn sie ihnen nur oft genug wiederholt wird. Auf manchen Universitätskathedern wird unter dem Namen Philosophie ein Zeug vorgetragen, von dem niemand behaupten kann, er habe es verstanden, ohne seiner Vernunft ein bedenkliches Zeugniß auszustellen, und doch lauschen die Jünger der freien Wissenschaft mit Andacht den dunkeln Reden und glauben, glauben. Gibt es nicht selbst Professoren, die sich ihre mit der Erfahrung und der Vernunft streitenden Hypothesen so lange einreden, bis sie selbst daran glauben wie an ein Evangelium? Haben wir nicht solche gedruckte „Glaubensbekenntnisse", auf die sich ihre Verfasser noch etwas zu gute thun?

Eine so gestaltete Gläubigkeit fordert die Kirche nicht, sie verwirft dieselbe als vernunftwidrig und unsittlich. Freilich beansprucht sie, eine Lehrautorität zu besitzen, der unbedingte Unterwerfung geschuldet wird, aber doch nur von denjenigen, die aus sichern Gründen erkannt haben, daß sie diese Autorität mit Recht beansprucht. Innocenz XI. hat den Satz verworfen: „Eine übernatürliche und zum Heile nützliche Glaubenszustimmung kann bestehen mit einer bloß wahrscheinlichen Kenntniß der Offenbarung" [1]; und Pius IX. schrieb in seiner Encyklika vom 9. November 1846: „Damit die menschliche Vernunft in dieser wichtigen Angelegenheit [des Glaubens] nicht getäuscht werde und irre, muß sie gewissenhaft die Thatsache der göttlichen Offenbarung untersuchen, um sich Gewißheit davon zu verschaffen, daß Gott geredet hat, und um ihm, wie der Apostel (Röm. 13, 1) sehr weise bemerkt, einen vernünftigen Dienst zu leisten." [2] Darum ist vor allem die sichere Ueberzeugung nothwendig, daß die katholische Kirche die wahre Kirche Christi ist und von Christus die Gewalt, unfehlbar zu lehren, wirklich erhalten hat.

---

[1] *Denzinger* l. c. n. 1038. [2] Ibid. n. 1498.

Auch das Kind muß in dieser Beziehung Sicherheit haben, bevor es einen Glaubensact setzen kann, freilich kindliche Sicherheit, aber immerhin eine solche, die auf objectiv richtigen Gründen beruht und jeden subjectiven Zweifel ausschließt. Die Erkenntniß des göttlichen Zeugnisses wird dem Kinde vermittelt durch das Zeugniß jener Menschen, auf welche es als auf seine geistigen Leiter durch die Natur und die gegebenen Umstände angewiesen ist: Eltern, Lehrer, Katecheten, die ihm als Vertreter einer höhern Macht erscheinen. Solange das Kind an der rein menschlichen Autorität haften bleibt und lediglich das Vorgesagte nachzusagen vermag, ist es nicht fähig, einen Act göttlichen Glaubens zu erwecken; es genügt ihm der in der Taufe eingegossene Glaubenszustand. Erst wenn seine Vernunft hinlänglich entwickelt ist, um Dasein, Wesen und Inhalt des göttlichen Zeugnisses mit Gewißheit zu erkennen, kann von einem Glaubensact und einer Verpflichtung zu demselben die Rede sein.

Darf der Mann sich damit begnügen, was er als Kind erfaßt hat? Darf er es auf irgend einem Gebiete? Darf er in Dingen des natürlichen und bürgerlichen Lebens in seinem Denken ein Kind bleiben? Einem Erwachsenen thut man eine Schmach an, wenn man ihn Kindskopf schilt. Ein kindischer Geist in einem erwachsenen Leibe ist eine Verkrüppelung. Und in der religiösen Erkenntniß, der wichtigsten von allen, sollte der Mensch kindisch bleiben dürfen? Wenn irgendwo, dann gilt hier das Gesetz: „Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, dachte wie ein Kind, urtheilte wie ein Kind. Als ich aber Mann geworden, legte ich das kindische Wesen ab“ (1 Kor. 13, 11).

Der Katholik ist verpflichtet, Fortschritte zu machen in der Erkenntniß der Grundlagen, auf denen sein heiliger Glaube ruht. Diese Grundlagen sind in sich wahr und unerschütterlich; durch die bessere Erkenntniß werden sie auch für den Einzelnen immer mehr wahr und unerschütterlich; durch freiwillige Unkenntniß verschließt sich das geistige Auge dem Lichte der objectiven Wahrheit, so daß diese ihren Einfluß verliert und endlich dem Blicke ganz entschwindet. Gleichgiltigkeit gegen den Fortschritt in der religiösen Erkenntniß führt zur Gleichgiltigkeit gegen den Glauben und bringt die Gefahr des Abfalles mit sich, zumal wenn äußere Verführung den innern Zweifel weckt und nährt. Wie wenige aber gibt es, an welche die Verführung heutzutage gar nicht herantritt! Weiß jemand nur, was er als Kind gelernt hat, ja sind ihm die Anfangsgründe des Katechismus zum großen Theil abhanden gekommen, kann er dagegen die landläufigen

Einwendungen gegen den Glauben an den Fingern herzählen, was Wunder, wenn er an seinem Glauben irre wird! Dann genügt es zuweilen, ihm zu sagen: du glaubst an die Unfehlbarkeit der Concilien und des Papstes, die Männer der modernen Wissenschaft spotten darüber, willst auch du zu den Dunkelmännern zählen? Die Frage, ob denn diese Männer der Wissenschaft so unfehlbar sind, daß sie gegen das Zeugniß der Jahrhunderte absoluten Glauben verdienen, fällt dem um seinen Katechismus abgeklärten Kopf vielleicht nicht einmal ein.

Nein, die Dummen sind nicht der Stolz und das Vertrauen der Kirche. Selbst die Glaubenseinfalt darf nicht auf Dummheit beruhen, sondern muß mit Schlangenklugheit verbunden sein. Die Einfalt bezieht sich auf die demüthige Unterwerfung unter Gott und das von ihm eingesetzte Lehramt; die Klugheit bewährt sich zunächst in dem Streben nach klarer und sicherer Erkenntniß des Glaubwürdigkeits-Beweggrundes. Dieser Beweggrund ist vor allem die Kirche selbst; denn „damit wir unserer Pflicht, den wahren Glauben zu umfassen und in ihm standhaft zu verharren, nachkommen könnten, hat Gott durch seinen eingeborenen Sohn die Kirche gestiftet und mit offenkundigen Zeichen seiner Stiftung versehen, auf daß sie als die Hüterin und Lehrerin des geoffenbarten Wortes von allen anerkannt werden könnte. Denn nur der katholischen Kirche gehören alle jene so mannigfachen und so wunderbaren Veranstaltungen an, die von Gott getroffen sind, um die offenkundige Glaubwürdigkeit des Christenthums darzuthun. Ja die Kirche ist schon an und für sich, nämlich wegen ihrer wunderbaren Ausbreitung, vorzüglichen Heiligkeit und unerschöpflichen Fruchtbarkeit an allem Guten, wegen ihrer katholischen Einheit und unüberwindlichen Fortdauer, ein großartiger und beständiger Beweisgrund ihrer Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegliches Zeugniß für ihre göttliche Sendung, so daß sie . . . ihren eigenen Kindern die Gewißheit gibt, daß der Glaube, den sie bekennen, auf einem unerschütterlichen Grunde ruht“ [1].

Darum ist es die Pflicht eines jeden Katholiken, seine Kirche immer besser kennen und schätzen zu lernen. Muß er nun zu diesem Zwecke alle Einreden, Entstellungen, Schmähungen und Verleumdungen, die je auf die Kirche gehäuft worden sind, erst kennen und widerlegen lernen? Als Antwort dient eine andere Frage: Muß man, um ein guter Deutscher

[1] Conc. Vatic. sess. III, cap. 3.

zu sein, alle Verspottungen, Verächtlichmachungen und Herabsetzungen des deutschen Wesens, die je von seinen Hassern an den Tag gebracht worden sind, durchstudirt haben? Ist es zur Werthschätzung und richtigen Beurtheilung einer Sache nothwendig, sich danach umzusehen, ob jemand dieselbe schon begeifert und in den Koth gezogen habe?

Es gibt Schwierigkeiten in Bezug auf die Kirche und ihre Einrichtungen, die in dem Gegenstand selber liegen und die jedem denkenden Geiste aufsteigen. Diese Schwierigkeiten werden in Predigt und Katechese und in den verschiedenartigsten Büchern, die unter der Aufsicht der geistlichen Behörden erschienen sind, behandelt. Ob nun der Katholik sich mit der Anhörung des Wortes Gottes begnügen darf oder ob er auch durch Lesen und Studiren katholischer Schriften bestrebt sein muß, seine religiösen Kenntnisse zu erweitern und zu vertiefen, das hängt natürlich von Fähigkeiten, Zeit und Stellung eines jeden ab; aber für alle gilt das Gesetz: kein Fortschritt ist schon Rückschritt, und rückschreiten darf niemand in religiösen Dingen.

Es gibt auch Schwierigkeiten und Einwürfe gegen die katholische Kirche, die nicht in der Sache selber liegen, sondern aus Unverstand oder Bosheit an den Haaren herbeigezogen und künstlich gemacht werden: Lügen und Entstellungen aller Art. Ihre Zahl ist Legion, manche haben ein zähes Leben, andere sterben bald ab, und neue steigen aus dem Moder auf. Welchem vernünftigen Menschen könnte man es zumuthen, diese ganze Schmutz- und Schandliteratur durchzuarbeiten? Wozu sollte das auch dienen? Sowenig jemand sich in der Sittlichkeit dadurch befestigen kann, daß er sich in der Gesellschaft sittenloser Menschen bewegt, ebensowenig kann jemand seinen Glauben dadurch kräftigen wollen, daß er die religions- und kirchenfeindliche Literatur durchwühlt. Wie das unnöthige Lesen unsittlicher Schriften, seien es nun Zeitungen, Zeitschriften, Romane oder mit dem Anspruche der Wissenschaftlichkeit auftretende Werke, dem Naturgesetz zuwider ist, ebenso ist es für einen Katholiken eine Sünde, ein Verbrechen, ohne hinreichenden Grund, bloß zur Belustigung oder aus Vorwitz sich mit Schriften abzugeben, die seinen Glauben, seine Religion, seine Kirche besudeln. Ganz ohne Gefahr ist das Lesen solcher Schriften für keinen; aber die Noth entschuldigt das Aufsuchen der Gefahr, und vernünftige Vorsichtsmaßregeln vermindern dieselbe.

Es ist aber noch etwas anderes zu bedenken. Der Glaube ist keine Wissenschaft, die man sich mit natürlichen Kräften erwirbt und dann ein

für allemal besitzt. Er ist ein Gnadengeschenk Gottes, das man verschleudern kann. Wenn der Mensch sich aus dieser übernatürlichen Gabe nichts macht und dieselbe viel leichtsinniger dem Verderben aussetzt, als er es mit seinem Vermögen, seiner Gesundheit oder einem andern natürlichen Gute sich je gestatten würde, dann ist Gott gegen eine solche Geringschätzung keineswegs gleichgiltig. Verachtete Gnade, verlorene Gnade. „Wenn jemand zu stehen glaubt, der sehe zu, daß er nicht falle" (1 Kor. 10, 12). Darum haben echt katholische Gelehrte niemals gemeint, im Vertrauen auf eigene Kraft ohne alle Furcht die Aeußerungen des Unglaubens und des Hasses gegen Christus und seine Kirche auf sich einwirken lassen zu dürfen. Sie haben die glaubensfeindliche Literatur nur insoweit studirt, als die Klugheit es gebot, und Gott um seinen Beistand angefleht, daß er sie in der Gefahr nicht zu Schanden werden lasse. Sie haben auch in dieser Beziehung ihr Heil in Furcht und Zittern zu wirken gesucht und demüthig gesprochen: „Führe uns nicht in Versuchung!"

Wie viele von jenen Katholiken, die meinen, als starke Geister jeden Tag ungefährdet ihre glaubensfeindliche Zeitung lesen zu dürfen, werden wohl diese Lesung mit der Anrufung des Heiligen Geistes beginnen? Die Frage klingt schon wunderlich. Jede freigewählte Handlung aber, die man nicht mit einem herzhaften Gebete beginnen kann, ist sittlich schlecht. Darum sollte jeder vernünftige Mensch Verdacht schöpfen in Bezug auf den sittlichen Werth einer Handlung, die er mit Gebet (d. h. mit einer Erhebung des Herzens zu Gott) einzuleiten sich nicht getrauen würde. Vor großen und offenbaren Schandthaten scheuen die meisten Menschen von selbst zurück; aber das Sittengesetz nur insoweit mit Füßen zu treten, als es unter Durchschnittsmenschen zu geschehen pflegt, das hält man schon dadurch für hinlänglich gerechtfertigt, daß viele andere es auch so machen.

Wie mancher Ehrenmann würde eine Mahnung zu größerer Nüchternheit mit Entrüstung von sich weisen, da er sich ja niemals betrinkt, sondern nur jeden Tag in gemessenen Zwischenräumen eine ordentliche Menge Spirituosen genießt, bis schließlich das delirium tremens oder eine andere schwere Krankheit den Beweis liefert, daß der Organismus durch ein langsam, aber sicher wirkendes Gift zu Grunde gerichtet ist! Gibt es auf geistigem Gebiete keine Gifte? Können nicht auch diese in kleiner Menge, aber anhaltend genossen Krankheit und Tod der Seele herbeiführen? Ein abschreckendes Beispiel hierfür haben wir an der französischen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts mit ihrer Zweifel- und

Spottsucht. Den Anfang bildete das geistreiche Spielen mit den ernstesten Fragen des Lebens, und das Ende war jene entsetzliche Verkommenheit, die in der französischen Revolution wie in einem allgemeinen Delirium sich austobte. So denkt mancher anfangs gar nicht daran, daß er durch das Lesen glaubens- und gottloser Schriften sein Glaubensleben langsam, aber sicher untergräbt; er will Katholik bleiben, er hört Sonntags eine stille Messe, er geht einmal im Jahre zur Beicht und Communion, hält auch in politischen Dingen zu den Katholiken, und im übrigen ist er ja doch ein charakterfester Mann mit gereiftem Urtheil; was kann es ihm da schaden, wenn er sich darüber unterrichtet, was die Gegner der Kirche zu sagen haben? Katholische Bücher dagegen braucht er nicht zu lesen; er weiß schon, was da drin steht. So nimmt er das Gift in sich auf, aber kein Gegengift. Die Wirkung kann nicht ausbleiben. Während er sich vielleicht schmeichelt, noch ein guter Katholik zu sein, ist die Glaubensgnade längst in ihm erstorben, und es gilt von ihm, was in der geheimen Offenbarung geschrieben steht (3, 1): „Du hast den Namen, daß du lebst, und du bist todt.“ Kommen dann Schwierigkeiten, die nur ein lebenskräftiger Glaube zu überwinden vermag, dann zeigt sich das längst eingetretene Verderben, der innere Tod offenbart sich auch in äußerer Glaubensverläugnung und Abfall. Kein Mensch wird mit einem Schritt aus einem treuen Katholiken ein Abtrünniger; dazu bedarf es vieler Schritte auf dem falschen Wege, und einer der gewöhnlichsten Wege ist heutzutage das leichtsinnige, mit stolzem Selbstvertrauen verbundene Lesen glaubensfeindlicher Blätter und Bücher.

Also nicht darin zeigt sich bei einem Katholiken der vernünftige Trieb nach Fortschritt in der religiösen Erkenntniß, daß er möglichst viel liest und hört, was seinem Glauben feindlich ist, wie auch das vernünftige Streben nach Kräftigung der körperlichen Gesundheit nicht darin besteht, daß man fleißig Gift zu sich nimmt. Nein, gesunde Nahrung für den Leib wie für den Geist. In den meisten Staaten ist der Vertrieb des Giftes nicht einfach freigegeben, sondern unter öffentliche Controlle gestellt. Aehnlich gestattet auch die Kirche ihren Kindern nicht unterschiedslos den Gebrauch der geistigen Gifte, sondern untersagt denselben für gewöhnlich. So heißt es in der Apostolischen Constitution Leos XIII. Officiorum ac munerum: „Die Bücher von Apostaten, Häretikern, Schismatikern und sonstigen Schriftstellern, welche die Häresie oder das Schisma vertheidigen oder sogar die Grundlagen der Religion auf irgend eine Weise zerstören,

sind durchaus verboten. Ebenso sind verboten die Bücher von Nichtkatholiken, welche eigens über die Religion handeln, es sei denn offenkundig, daß sie nichts gegen den katholischen Glauben enthalten." Wollte also ein Katholik solche Bücher trotz des kirchlichen Verbotes lesen, so würde er damit das von Christus angeordnete Verhältniß zur lehrenden Kirche durchbrechen, und es würde auf ihn das Wort Anwendung finden: „Wer die Kirche nicht hört, der sei dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder" (Matth. 18, 17).

Es kann freilich der Fall eintreten, daß jemand die von der Kirche verbotenen Bücher aus irgend einem Grunde lesen muß. Nun, dann erhält er auf Verlangen von der kirchlichen Obrigkeit die nöthige Erlaubniß, d. h. die Kirche zieht für diesen Fall ihr Verbot zurück und überläßt es dem Gewissen des Einzelnen, darüber zu entscheiden, ob und inwiefern er die betreffenden Schriften ohne Gefahr für sein Seelenheil lesen kann. Das Naturgesetz, welches jeden Menschen verpflichtet, sein Seelenheil keiner unnöthigen Gefahr auszusetzen, besteht unabhängig von dem kirchlichen Gebot und verliert mit der Aufhebung dieses Gebotes seine Geltung keineswegs.

Wie es aber eine Vorschrift des Naturgesetzes ist, sich von der Ansteckung durch den Irrthum fern zu halten, so ist es auch eine durch das natürliche und das positive Gesetz Gottes uns auferlegte Pflicht, nicht bloß die Glaubwürdigkeitsmotive zu kennen, sondern auch immer mehr uns von dem Inhalt der geoffenbarten Wahrheit durchdringen zu lassen, den Samen des göttlichen Wortes in uns aufzunehmen, denselben nicht leichtsinnig zu verschleudern, ihn durch Herzenshärte nicht unfruchtbar zu machen, seine Keime nicht durch ein ganz auf das Irdische gerichtetes Streben zu ersticken, sondern dieselben sorgfältig zu hegen und Frucht zu bringen in ausdauernder Mitwirkung (Matth. 13, 1 ff.). Die Offenbarungslehre soll das ganze Leben des Menschen erfassen und umgestalten; sie soll ihn über die Niedrigkeit und Armseligkeit dieses Erdenlebens erheben und mit Liebe und Begeisterung für die ewigen Güter erfüllen. Wie kann sie das, wenn der Mensch ihr Licht nicht freudig in sich aufnimmt? Was man nicht kennt, das wünscht man nicht; aber auch umgekehrt: was man gar nicht wünscht, das kennt man auch nicht. Ohne Verlangen nach Erkenntniß wird keine Erkenntniß erworben, ganz besonders keine übernatürliche; denn in der übernatürlichen Ordnung gilt das Gesetz:

Die Gnade wird für gewöhnlich keinem gegeben, der sie nicht will, und reichlich wird sie nur dem gegeben, der mit großer Sehnsucht Verstand und Herz ihr weit eröffnet. Daher ist die Größe des Verlangens nach Wachsthum in der religiösen Erkenntniß ein Gradmesser für die Größe des lebendigen Glaubens; und die Größe des lebendigen Glaubens hienieden ist das Maß für die Vollkommenheit der seligen Anschauung im Jenseits. Je lebendiger der Glaube, desto herrlicher das Schauen; das eine ist die durch unsere freie Mitwirkung erlangte Würdigkeit zur Theilnahme an dem andern. Daher gilt auch von der religiösen Erkenntniß: „Der Weg der Gerechten ist wie ein strahlend Licht, es kommt hervor und wächst bis zum vollen Tage“ (Spr. 4, 18).

In dieser Beziehung ist niemand eine Grenze gesetzt außer durch seine Fähigkeiten und Lebensumstände. Jeder kann und soll Fortschritte machen. Jeder kann und soll seine Kenntniß auch zum Besten des Nächsten verwerthen. Die Belehrung der Unwissenden und die Zurechtweisung der Irrenden ist ein hochverdienstliches Werk geistlicher Barmherzigkeit, das allen empfohlen wird, welche es auszuüben vermögen. Geistliche und Laien können durch Wort und Schrift dazu beitragen, daß die katholische Wahrheit immer mehr gekannt und geschätzt wird, und sich so der Verheißung theilhaftig machen: „Die weise waren, werden strahlen wie der Glanz der Himmelsfeste, und die, welche viele zur Gerechtigkeit anleiten, wie Sterne in alle Ewigkeit“ (Dan. 12, 3). Die lehrende Kirche nimmt in dieser Beziehung jede Mitwirkung und Beihilfe der hörenden Kirche dankbar entgegen. Selbst Frauen hat sie wegen ihrer Lehrthätigkeit hochgepriesen. So die hl. Hildegardis, die hl. Theresia, die hl. Angela und viele andere. Nur von dem öffentlichen Lehramte in der Kirche und von der Professur der Theologie sind nicht nur die Frauen unter allen Umständen, sondern auch die Laien überhaupt für gewöhnlich ausgeschlossen. Christus hat eben zu öffentlichen Lehrern der von ihm verkündeten Offenbarung Priester eingesetzt. Dagegen ist die private Belehrung durch Wort und Schrift in der Kirche stets den Laien gestattet und als ein sehr verdienstliches Werk empfohlen worden [1].

Nicht jede Art von Lehrthätigkeit ist also eine ausschließliche Eigenschaft der lehrenden Kirche, sondern die officielle, autoritative Lehrthätigkeit.

---

[1] Ueber die Betheiligung der Katholiken an den weltlichen Wissenschaften vgl. v. Hertling, Das Princip des Katholicismus und die Wissenschaft S. 54 ff.

Wer nicht zum kirchlichen Lehrkörper gehört, der mag seine Meinungen und Ansichten aussprechen, der mag unzweifelhafte Wahrheiten oder bloße Meinungen vortragen, er mag wegen seiner Gelehrsamkeit in hohem Ansehen stehen, er mag eine große Kraft zu überzeugen besitzen, trotzdem und alledem kann er nicht beanspruchen, daß eine Behauptung deshalb angenommen werde, weil er sie ausgesprochen hat. Tritt dagegen das kirchliche Lehramt als solches auf, dann schulden ihm alle Gläubigen Unterwerfung aus dem einfachen Grunde, weil es das von Gott gesetzte kirchliche Lehramt ist; anderer Gründe bedarf es nicht. Die Autorität allein ist es, welche die lehrende Kirche zur lehrenden macht, nicht irgend welche andere Ursachen, Eigenschaften und Umstände. Es kann ganz gut geschehen, daß ein Privatgelehrter oder ein Professor der größte Theologe seiner Zeit ist, an welchen selbst die höchsten kirchlichen Behörden sich in vielen Fragen mit der Bitte um sein Gutachten wenden. Darum bleibt er doch ein Mitglied der hörenden Kirche; er hat sich den kirchlichen Lehrentscheidungen zu unterwerfen wie jeder andere, und er kann selbst keine bindenden Entscheidungen geben. Es verhält sich damit ähnlich, wie wenn jemand ein ausgezeichneter Kenner des bürgerlichen Rechtes ist; diese Eigenschaft allein befähigt ihn noch nicht, einen wirksamen Richterspruch zu fällen, dazu gehört Amt und Würde.

Man kann zuweilen Auslassungen über das kirchliche Lehramt lesen, die durchaus den Eindruck machen, als ob man sich dasselbe nur als eine gelehrte Körperschaft vorstelle, der wegen ihrer bisherigen Leistungen und wegen der Bedeutsamkeit ihrer Mitglieder ein gewichtiges Wort in theologischen Fragen zustehe, etwa wie auf einem andern Gebiete der französischen Akademie. Man klagt darüber, daß nicht alle Nationen, alle Schulen und Richtungen in gleicher Weise vertreten seien; man bezweifelt die Kenntnisse und Fähigkeiten der Vertreter des kirchlichen Lehramtes zur Beurtheilung mancher modernen Anschauungen und Verhältnisse; man meint, daß dies der Grund sei, weshalb man immer auf das Alte zurückgreife und dem Neuen zu wenig Luft und Licht gönne.

Gewiß ist es höchst wünschenswerth, daß der Papst und die Bischöfe, die Mitglieder der römischen Congregationen und ihre Consultoren gelehrte, scharfsichtige, allseitige, unparteiische, strebsame Männer sind. Man wird auch nicht sagen können, daß die entgegengesetzten Eigenschaften sich durchschnittlich bemerkbar machen. Die Päpste, Bischöfe und Cardinäle bieten in ihrer Gesamtheit eine geschichtliche Erscheinung, der niemand mit Recht

seine Achtung versagen kann, trotz aller Menschlichkeiten, die von jeder Vielheit von Menschen unzertrennlich sind.

Aber um all dieses handelt es sich an erster Stelle nicht. Nicht auf Genie und Gelehrsamkeit gründet sich das kirchliche Lehramt, sondern auf eine von Gott verliehene Autorität und auf den von Gott dieser Autorität versprochenen besondern Beistand. Der Gehorsam, auch der Verstandesgehorsam, den wir dem kirchlichen Lehramte entgegenbringen müssen, ist ein Gehorsam, den wir Gott in der Person der von ihm verordneten Stellvertreter schulden. Wie wenig auch die Inhaber dieses Amtes zu irgend einer Zeit sich durch menschliche Eigenschaften auszeichnen mögen, ihr Recht, zu lehren und von der hörenden Kirche Unterwerfung zu fordern, bleibt ungeschmälert. Diese Unterwerfung ist für den einzelnen Gläubigen immer der sichere, der einzig sichere Weg; daß aber die Kirche durch die natürliche Unzulänglichkeit ihrer Lehrer keinen Schaden leidet, diese Sorge können wir ruhig dem Heiligen Geiste überlassen. „Nicht in überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in Erweisung von Geist und Kraft", sagt der hl. Paulus (1 Kor. 2, 4).

Im Vertrauen auf die Kraft des Geistes hat das kirchliche Lehramt von den ersten Tagen seines Bestehens an sich allen falschen Lehren mit Entschiedenheit entgegengestellt und nicht durch Disputationen und Wortstreiterei, sondern durch Machtsprüche den Irrthum von der Kirche ausgeschlossen. „Den Hymenäus und Alexander habe ich dem Satan übergeben, damit sie lernen mögen, nicht zu lästern" (1 Tim. 1, 20). Jenen Lehrern gegenüber, welche mit allerlei Neuerungen die Ohren kitzeln, soll Timotheus wachen, ermahnen, rügen, ob gelegen, ob ungelegen (2 Tim. 4, 1 ff.). Hört der Neuerer auf die Verwarnung nicht, so soll er ausgestoßen werden, weil er verkehrt ist und Sünde begeht und sich selbst sein Urtheil gefällt hat (Tit. 3, 10. 11). Ein Bischof, der seine Gewalt gegen die Verbreiter irriger Neuerungen im Schoße der Kirche nicht gebrauchte, würde eine schwere Verantwortung auf sich laden. „Ich habe wider dich, daß du welche hast, die halten an der Lehre Balaams. . . . Ich habe wider dich, daß du dem Weibe Jezabel, die sich Prophetin nennt, gestattest, zu lehren." Diese und ähnliche Ermahnungen mußte der hl. Johannes (Offb. 2, 14 ff.) an verschiedene Bischöfe Kleinasiens richten, die lässig waren in der Anwendung ihrer Gewalt gegen die Irrlehrer.

Kirchliche Gewaltmaßregeln zum Schutze der reinen Lehre waren von der ersten Gründung des Christenthums an auf göttlichen Befehl in

Uebung, sind zu allen Zeiten in Uebung gewesen und müssen in Uebung bleiben, solange der Irrthum im Innern der Kirche sein Haupt erhebt. Freiheit, Forschungstrieb, Fortschritt, gewiß! aber in Unterwerfung unter das kirchliche Lehramt und im Anschluß an die überlieferte Lehre. Zucht und Wahrheit laufen hier nicht äußerlich nebeneinander, noch weniger sind sie einander feindlich entgegengesetzt; hier heißt es: Wahrheit durch Zucht, Erkenntniß durch demüthige Unterwerfung des Verstandes.

Wer auf Grund der Offenbarung glaubt, daß in Gott eine Natur ist in drei Personen, der kann sich die Freiheit nicht mehr gestatten, anzunehmen und zu behaupten, es gebe mehrere göttliche Naturen oder nur eine göttliche Person. Der Gläubige kann nicht im Gegensatze zur Offenbarung die Lehre oder Voraussetzung der Abstammung des Menschengeschlechtes von mehr als einem ersten Paare für wahr oder wahrscheinlich halten. Christ sein wollen und die Möglichkeit der Auferstehung der Todten bezweifeln ist nicht vereinbar. So legt die Autorität Gottes, die uns in der Offenbarung gegenübertritt, dem menschlichen Geiste Fesseln an, aber sie macht ihn eben dadurch frei; sie benimmt ihm, soweit sie geht, die Möglichkeit des Irrthums und schenkt ihm den gesicherten Besitz der Wahrheit. Glauben wollen und sich zugleich darüber beklagen, daß man nun nicht mehr in der Lage sei, alle Irrungen mitzumachen, ist ebensowenig vernünftig, als an den Segnungen eines civilisirten Staatslebens Antheil haben wollen und zugleich darüber ungehalten sein, daß man die Ungebundenheit des Wilden eingebüßt habe.

Autorität ist Zucht, Glaubensautorität ist eine heilsame und nothwendige Zucht für den beschränkten, schwachen Menschengeist; göttliche Autorität ist keine Schmach, sondern eine hohe Ehre für den Menschen, der ihr unterworfen ist. Wird diese Autorität weniger ehrwürdig und achtunggebietend, wenn sie sich menschlicher Stellvertreter und menschlicher Mittel bedient? Gott hat dem kirchlichen Lehramte seine Autorität übertragen, dieses Lehramt lehrt und entscheidet nicht in seinem Namen, sondern in Gottes Namen; es argumentirt und disputirt nicht wie ein Gelehrter, es legt officiell die geoffenbarte Lehre vor, erklärt, was mit derselben vereinbar oder nicht vereinbar ist, und fordert Unterwerfung unter seine Entscheidung, nicht als unter eine Entscheidung von Fachmännern oder Experten, sondern als eine autoritative Entscheidung, der um Gottes willen Unterwerfung gebührt.

Das Ausbauen eines wissenschaftlichen Systems, das Beweisführen und Widerlegen der Einwendungen, die Schultheologie übt nicht die lehrende

Kirche unmittelbar durch sich selbst. Mit dieser Aufgabe betraut sie besondere Fachmänner, zur Mitarbeit an der Lösung dieser Aufgabe läßt sie jeden zu, der dazu Lust und Geschick hat. Ob aber theologischer Fachmann oder nicht, keiner gehört deshalb, weil er wissenschaftliche Theologie betreibt, zur lehrenden Kirche, und umgekehrt ist die lehrende Kirche nicht wegen wissenschaftlicher Leistungen oder wissenschaftlicher Tüchtigkeit die lehrende Kirche. Auch der Mann der Wissenschaft, auch der gelehrteste Fachmann ist der lehrenden Kirche und ihren Aussprüchen unterworfen, selbst wenn unter allen Mitgliedern der lehrenden Kirche nicht ein einziger ist, der sich mit ihm an Wissen messen kann.

Gesetzt den Fall, ein Katholik sage: Ich bin auf Grund eingehender physiologischer und psychologischer Studien zu der Ueberzeugung gekommen, daß die menschliche Seele in keinem wahren Sinne die Wesensform des Leibes sein kann; die kirchliche Lehre über diesen Gegenstand muß abgeändert werden; der Papst, die Cardinäle und Bischöfe sind keine Fachmänner in der Physiologie, also ist ihr Einspruch belanglos. Was würde das kirchliche Lehramt dazu sagen? Es würde sagen: Die Offenbarung lehrt, daß die Seele im eigentlichen Sinne die Wesensform des Leibes ist; darum ist deine Lehre falsch, und du mußt sie zurücknehmen oder du hörst auf, ein Katholik zu sein, und wirst von der Kirche ausgeschlossen. Der Fachgelehrte stützt sich auf seine Untersuchungen, das kirchliche Lehramt stützt sich auf die ihm überlieferte göttliche Offenbarung, deren Hüterin es ist. Findet ein Zusammenstoß zwischen menschlicher Meinung und göttlicher Offenbarung statt, dann geschieht, was der Siracide sagt: „Was hat der irdene Topf mit dem eisernen Kessel zu schaffen? Wenn sie aneinander schlagen, wird jener zertrümmert werden" (Eccli. 13, 3)[1].

---

[1] Freiherr v. Hertling hält es für absolut möglich, daß einmal in ferner Zukunft die aristotelische Philosophie aus ihrer engen Verbindung mit der Theologie ausgeschieden und durch eine andere Philosopie ersetzt werde. Darüber kann man verschiedener Meinung sein. Dagegen ist unzweifelhaft zutreffend, was er weiter sagt: „Man wird dem einzelnen Gelehrten vorläufig nur rathen können, sich beim Vortrage der systematischen Theologie selbst da, wo ein Dogma nicht unmittelbar in Frage steht, innerhalb der Schranken des Hergebrachten zu halten. Er wird in der Regel kein Glück damit haben, wenn er es unternimmt, sich von der Tradition der Jahrhunderte loszumachen und den Inhalt der Offenbarung nach eigenem Ermessen zu erläutern und zum Ausdrucke zu bringen. Auch wird er sich nicht verwundern können, wenn er bei seinem Beginnen auf das Mißtrauen der kirchlichen Behörde stößt.

„Denn das ist das letzte, was noch hervorzuheben ist: die mündliche oder

Von katholischem Standpunkte ist die Sache klipp und klar. Aber, könnte jemand einwenden, das Gesagte gilt doch nur von dem unfehlbaren kirchlichen Lehramte, nicht aber von jener Thätigkeit des kirchlichen Lehrkörpers, die auf Unfehlbarkeit keinen Anspruch machen kann, und gerade diese Thätigkeit ist hier vorzüglich in Frage. Auf diese Einwendung möge die folgende Untersuchung antworten.

III. Die Träger des kirchlichen Lehramtes.

Träger des kirchlichen Lehramtes sind, wie schon gesagt, infolge göttlicher Einsetzung Papst und Bischöfe. Indessen brauchen diese, auch wenn sie Gegenstände des Glaubens behandeln, nicht immer in ihrer amtlichen Eigenschaft aufzutreten. Sie können auch als Gelehrte oder Schriftsteller Werke verfassen, denen durchaus kein amtlicher Charakter zukommt. Diese Werke sind zu beurtheilen wie die Werke anderer Schriftsteller, selbstverständlich mit der Ehrfurcht, welche den Verfassern wegen ihres Ranges gebührt. Benedikt XIV. z. B. hat dies ausdrücklich erklärt betreffs seines Werkes über die Diöcesansynode. Jede derartige schriftstellerische Thätigkeit kirchlicher Würdenträger bleibt hier außer Betracht; es handelt sich für uns lediglich um das amtliche Wirken des kirchlichen Lehrkörpers.

Aber auch wenn der Papst oder die Bischöfe in ihrer amtlichen Eigenschaft auftreten, brauchen sie dies nicht immer zu thun nach dem ganzen Umfange ihrer Gewalt. Allgemeine Concilien werden nicht alle Jahre gefeiert, und Kathedralentscheidungen nicht alle Tage erlassen; dagegen walten die Bischöfe in Hirtenbriefen, die Päpste in Apostolischen Rundschreiben häufig ihres Lehr- und Hirtenamtes.

So können wir also zwei Klassen von Thätigkeiten des kirchlichen Lehramtes unterscheiden: eine mit der höchsten Autorität ausgestattete, die ganze Kirche unbedingt verpflichtende, und eine andere, die zwar auch autoritativ ist,

---

schriftliche Darstellung der Theologie in dem hier erörterten Sinne steht unter der Aufsicht des kirchlichen Lehramts. Ist die Kirche die Hüterin und Bewahrerin der göttlichen Offenbarung, ist es ihre Aufgabe, den Schatz des Glaubens unverfälscht den aufeinander folgenden Geschlechtern darzubieten, so hat sie auch über seinen Inhalt zu entscheiden. Nach katholischer Auffassung kann die Auslegung, wo es sich um wesentliche Punkte handelt, nicht dem Dafürhalten des Einzelnen überlassen bleiben. Ein Professor der katholischen Theologie hat nicht seine subjectiven Einfälle, wie geistreich sie auch sein mögen, vorzutragen, sondern die Lehre der Kirche. Verstößt er dagegen, so muß er sich die Correctur gefallen lassen" (Das Princip des Katholicismus und die Wissenschaft S. 45 f.).

aber in geringerem Grade und darum nicht so unbedingt verpflichtend. Jener kommt die von Gott der Kirche verliehene Unfehlbarkeit zu, dieser nicht.

Den unfehlbaren Concilsaussprüchen und den unfehlbaren päpstlichen Lehrentscheidungen schulden wir rückhaltlose Unterwerfung. Daran zweifelt niemand, der Katholik sein und bleiben will. Dieser Gegenstand bedarf darum keiner weitern Erörterung.

Ist aber die Unfehlbarkeit nur den allgemeinen Kirchenversammlungen und dem mit der ganzen Fülle seiner Machtvollkommenheit lehrenden Papste verliehen? Kann die Kirche in der Ausübung ihres gewöhnlichen und alltäglichen Lehramtes in Irrthum verfallen? Die Antwort haben wir in den Worten Christi: „Gehet hin und lehret . . . siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt" (Matth. 28, 19. 20). „Bis ans Ende der Welt", weil der Auftrag und die Verheißung nicht nur den damals lebenden Aposteln galt, sondern all ihren rechtmäßigen Nachfolgern. „Alle Tage", nicht nur hin und wieder bei bestimmten feierlichen Gelegenheiten, nein, zu jeder Zeit, wo die Kirche ihren Auftrag ausführt. In den drei ersten Jahrhunderten gab es keine allgemeinen Kirchenversammlungen, und doch war die Kirche damals so unfehlbar wie zur Zeit des Tridentinums oder Vaticanums. Damals hat die Kirche so gut wie später alle der Reihe nach auftauchenden Irrthümer verurtheilt und jeden ausgeschlossen, der sich diesem Urtheile nicht fügen wollte. Ebionitismus, Gnosticismus, Montanismus und die übrigen Ketzereien der ersten Jahrhunderte sind ohne Concilsbeschlüsse von dem Bannstrahle der Kirche getroffen und vernichtet worden. Der hl. Irenäus, der eine lange Reihe solcher Irrthümer aufzählt, beruft sich ihnen gegenüber auf „die apostolische Ueberlieferung, die durch die rechtmäßigen Bischöfe in der Kirche bewahrt wird. . . . Die apostolische Ueberlieferung ist in der ganzen Welt offenkundig; in jeder Kirche können alle sie sehen, die ein offenes Auge für die Wahrheit haben; wir können diejenigen aufzählen, die von den Aposteln in den Kirchen als Bischöfe eingesetzt worden sind, und deren Nachfolger bis auf unsere Tage" [1]. Warum diese Berufung auf die rechtmäßigen Nachfolger der Apostel? Weil, sagt der heilige Martyrer Ignatius, „die auf dem Erdkreis rechtmäßig eingesetzten Bischöfe die Lehre Christi haben, darum müßt ihr mit der Lehre der Bischöfe übereinstimmen" [2]. Der hl. Augustinus macht die Pelagianer darauf auf-

[1] Adv. haeres. l. 3, c. 3; l. 4, c. 26.   [2] Ad Ephes. c. 3.

merksam, daß ihre Behauptungen gar keiner Verurtheilung durch ein Concil bedürften, da dieselben offenkundig mit der Lehre der katholischen Bischöfe in Widerspruch ständen[1]. Der einzelne Bischof ist zwar dem Irrthum unterworfen, die Gesamtheit der Bischöfe aber kann niemals gegen die apostolische Lehrüberlieferung verstoßen, weil ihnen der Geist der Wahrheit verheißen ist, damit er immerdar bei ihnen bleibe und sie alle Wahrheit lehre (Joh. 14, 16. 26). Darum haben auch die allgemeinen Kirchenversammlungen als Norm ihrer Lehrentscheidungen stets die übereinstimmende Ueberlieferung aller Einzelkirchen des Erdkreises angesehen und bezeichnet. Als es sich in unsern Tagen darum handelte, die Frage betreffs der unbefleckten Empfängniß der allerseligsten Jungfrau endgiltig zu entscheiden, hielt Pius IX. eine Umfrage bei allen katholischen Bischöfen, und gemäß den eingelaufenen Antworten erfolgte die Entscheidung. Es wäre wunderlich, wenn Gott die Kirche so eingerichtet hätte, daß sie zuerst Irrthümer lehrte und dann von Zeit zu Zeit in Concilien zusammentreten müßte, um die Irrthümer zu widerrufen und den angerichteten Schaden gutzumachen. Das würde doch wahrlich der göttlichen Weisheit wenig entsprechen.

Der Unterschied der allgemeinen Kirchenversammlungen von dem alltäglichen kirchlichen Lehramte besteht also rücksichtlich der Lehre nicht in der größern Autorität, sondern in der leichtern Ermittlung und dem klarern und feierlichern Ausspruche der allgemeinen Glaubensüberzeugung in Bezug auf bestimmte Fragen. Wenn es aber möglich ist, auf anderem Wege die allgemeine Ueberzeugung der ganzen Kirche unzweifelhaft nachzuweisen, so ist damit eine Lehre ebensogut als katholisch dargethan wie durch eine Concilsentscheidung.

Gibt es nun Mittel, diese Uebereinstimmung festzustellen? Ganz gewiß. Dahin gehören z. B. die in den katholischen Diöcesen der Welt gebrauchten Katechismen, dahin gehören die Hirtenbriefe der Bischöfe, dahin gehören die Provincialsynoden. Was in den Katechismen, Hirtenbriefen, Synoden der verschiedensten Länder übereinstimmend als katholische Lehre vorgetragen wird, das kann kein Irrthum sein, das ist katholische Wahrheit.

Die höchsten Hirten der Kirche selbst haben aber wiederholt besonders auf eine theologische Erkenntnißquelle hingewiesen, die für die sichere

[1] Contra duas epist. Pelag. l. 4, c. 12, n. 34.

Auffindung und richtige Erklärung der Offenbarungslehre von der größten Bedeutung ist und von einem Theologen kaum ungestraft vernachlässigt werden darf. Das ist die scholastische Theologie.

Unter scholastischer Theologie versteht man jene Theologie, welche seit dem zwölften Jahrhundert auf den unter der Aufsicht der Kirche stehenden Lehranstalten vorgetragen wurde. Aus diesen Lehranstalten gingen jahrhundertelang alle Priester, Bischöfe, Päpste hervor. Mit ihnen trat die Lehre aus der Schule an die Oeffentlichkeit und wurde in Katechesen und Predigten, im mündlichen und geschriebenen Wort, auf dem Stuhle Petri, in Synoden und allgemeinen Concilien zum Ausdruck gebracht. Waren die scholastischen Theologen in einer Frage einhellig, so war es die ganze Kirche. Fingen einzelne Theologen an, Irrthümer zu verbreiten, so schritt die kirchliche Autorität dagegen ein. Hätte ein theologischer Irrthum dauernd in der ganzen Scholastik Verbreitung gefunden, so wäre die ganze Kirche angesteckt worden. Obschon mithin die Theologen an sich nicht zur lehrenden Kirche gehören, so standen doch die Scholastiker in einer solchen Beziehung zum kirchlichen Lehramte, daß aus ihrer Lehre die Lehre der ganzen Kirche mit Sicherheit erkannt werden kann.

Die Kirche hat die Scholastik nicht bloß geduldet, sondern mit den höchsten Lobsprüchen erhoben und mehreren der ausgezeichnetsten scholastischen Theologen den Titel eines Kirchenlehrers verliehen. Um nicht auf die zahlreichen Zeugnisse der Päpste aus vergangenen Jahrhunderten zurückzugreifen, hören wir, was Pius IX. in einem Schreiben an den Erzbischof von München vom 21. December 1863 sagt: „Wir wissen wohl, daß in Deutschland eine falsche Meinung Boden gefaßt hat gegen die Scholastik und die Lehre jener großen Lehrer, welche die ganze Kirche wegen ihrer bewunderungswürdigen Weisheit und ihres heiligen Lebens verehrt. Durch diese falsche Meinung wird aber die Autorität der Kirche selbst in Frage gestellt; denn die Kirche hat nicht nur so viele Jahrhunderte hindurch immerdar gestattet, daß nach der Methode jener Lehrer und nach den von allen katholischen Schulen allgemein angenommenen Grundsätzen die theologische Wissenschaft gepflegt wurde, sondern sie hat auch häufig ihrer theologischen Lehre die höchsten Lobsprüche ertheilt und dieselbe als ein starkes Bollwerk des Glaubens und eine furchtbare Waffe gegen ihre Feinde eindringlich empfohlen.“ [1]

[1] *Denzinger* l. c. n. 1532.

In seinem Apostolischen Sendschreiben Aeterni Patris vom 4. August 1879 führt Leo XIII. die Worte Sixtus' V. an: „Durch die Gnade dessen, welcher allein den Geist der Wissenschaft, der Weisheit und des Verstandes verleiht und seiner Kirche im Laufe der Jahrhunderte nach Bedürfniß neue Wohlthaten spendet und neue Waffen bereitet, haben Unsere weisen Vorfahren die scholastische Theologie ausgebildet, welche besonders zwei ruhmvolle Lehrer, der englische hl. Thomas und der seraphische hl. Bonaventura, die berühmtesten Meister dieser Wissenschaft, . . . durch ihre ausgezeichnete Geisteskraft, ihr unermüdliches Studium, in großen Arbeiten und Nachtwachen gepflegt und vervollkommnet, in bester Weise geordnet, vielseitig und vorzüglich erklärt und so der Nachwelt überliefert haben. Die Kenntniß und Aneignung dieser so heilbringenden Wissenschaft, die aus den reichen Quellen der Heiligen Schrift, der heiligen Väter und Concilien fließt, konnte nun gewiß immer der Kirche von Nutzen sein, sei es um die Heilige Schrift im wahren und gesunden Sinne zu verstehen und auszulegen, sei es um die Väter mit mehr Sicherheit und Nutzen zu lesen und zu erklären, sei es um die verschiedenen Irrthümer und Ketzereien aufzudecken und zu widerlegen; indessen ist sie doch in diesen letzten Tagen, wo jene gefährlichen Zeiten gekommen sind, die der Apostel beschreibt, und lästerliche, stolze, verführerische Menschen zum Verderben zunehmen und, selbst irrend, andere in Irrthum führen, zur Befestigung der katholischen Lehren und zur Widerlegung der Ketzereien offenbar durchaus nothwendig."

Diesen Aussprüchen fügt Leo XIII. die Bemerkung bei: „Wiewohl diese Worte sich nur auf die scholastische Theologie zu beziehen scheinen, so ist es doch offenbar, daß sie auch von der Philosophie und ihrem Lobe gelten. Denn die vorzüglichen Eigenschaften, welche die scholastische Theologie den Feinden der Wahrheit so furchtbar machen . . ., gehen einzig aus dem rechten Gebrauche jener Philosophie hervor, deren die scholastischen Lehrer mit Absicht und weiser Ueberlegung auch bei den theologischen Untersuchungen sich stets zu bedienen pflegten." Weiterhin macht der Papst darauf aufmerksam, daß auf den Kirchenversammlungen in Vienne, Lyon, Florenz, Trient und im Vatican die Theologie der Scholastiker neben der Heiligen Schrift und den Erlassen der Päpste ganz vorzüglich als Norm für die Glaubensentscheidungen gedient habe, und zieht daraus den Schluß, es sei höchst bedauerlich, daß die Scholastik heute vielfach nicht mehr in Ehren gehalten werde, und es sei Sache aller Gelehrten,

denen das Wohl der Kirche am Herzen liegt, der Theologie und Philosophie der Vorzeit wieder zu der ihr gebührenden ehrenvollen Stellung zu verhelfen.

Wollte nun trotzdem ein katholischer Gelehrter die Scholastik verächtlich behandeln oder sie gar als Hinderniß des wissenschaftlichen Fortschrittes darstellen, so wäre das offenbar eine unerträgliche Anmaßung und eine durch und durch unkatholische Denk- und Handlungsweise [1]. Jeder derartigen Bekämpfung der Scholastik, die irgendwie Aussicht auf größern Erfolg hätte, würde die kirchliche Autorität mit der gleichen Entschiedenheit entgegentreten, wie es bisher in allen ähnlichen Fällen geschehen ist [2].

Die Werke der Scholastiker, besonders der großen Meister der Schule, bilden also eine Erkenntnißquelle, aus der wir ohne große Schwierigkeit Gewißheit über Inhalt und Sinn der Kirchenlehre erlangen können. In manchen Fragen sind die scholastischen Theologen unter sich nicht einig; selbstverständlich bietet dann ihre Autorität als solche kein Mittel zur endgiltigen Lösung der betreffenden Fragen. In andern Fällen tragen die Scholastiker insgesamt und ohne Bedenken eine Lehre als zum Schatze der göttlichen Offenbarung gehörig vor. Eine derartige Lehre läugnen wollen wäre Häresie. Zuweilen behaupten die Scholastiker zwar nicht, daß eine Lehre unmittelbar von Gott geoffenbart sei, wohl aber, daß sie mit der Offenbarung in durchaus nothwendigem Zusammenhange stehe; mit andern Worten: sie stellen eine Lehre als theologisch sicher hin. Daraus ergibt sich für die gegentheilige Behauptung der Charakter eines theologischen Irrthums [3].

Wir haben bisher das kirchliche Lehramt betrachtet, insofern dasselbe unfehlbare Vermittlerin und Erklärerin der göttlichen Offenbarung ist. Von

[1] Man redet zuweilen so, als ob die sogen. Neuscholastiker verlangten, das ganze Studium der Philosophie und Theologie solle darin bestehen, daß man Sätze der alten Scholastiker auswendig lerne und erkläre, und man entrüstet sich dann mit großem Unwillen über eine solche Zumuthung. Das ist nicht ehrlich. Die philosophischen Werke Dr. Gutberlets, die „Welträthsel" von T. Pesch, die „Moralphilosophie" von Cathrein und eine ganze Reihe ähnlicher Werke sind scholastisch. Wer wird aber behaupten, daß in denselben lediglich sechshundert Jahre alte Sprüche wiederholt und besprochen werden? Mit solchen Einreden stellt man nur sich selbst ein schlechtes Zeugniß aus.

[2] Vgl. *Denzinger* l. c. n. 1439. 1442. 1487. 1508. 1511.

[3] Aus diesem Grunde ist es z. B. theologisch unzulässig, zu läugnen oder zu bezweifeln, daß die Menschheit Christi schon während ihres sterblichen Lebens die

nicht geringerer Bedeutung ist aber jene andere Thätigkeit dieses Lehramtes, der keine absolute Unfehlbarkeit zugesprochen werden kann; denn da dieselbe sehr häufig an den Katholiken herantritt, und da sie uns andererseits nicht zu einem Acte des göttlichen Glaubens verpflichtet, so fragt sich, wie wir uns dieser kirchlichen Lehrthätigkeit gegenüber zu verhalten haben.

In jeder einzelnen Diöcese ist der höchste Vertreter des kirchlichen Lehramtes der Bischof. Ohne seinen Auftrag oder seine Zustimmung darf niemand als Professor der Theologie, als Prediger oder Katechet auftreten. Er ist die kirchliche Censurbehörde für seine Diöcese.

Rücksichtlich der kirchlichen Büchercensur, soweit sie dem Bischofe untersteht, gelten folgende Kirchengesetze (nach der Constitution Officiorum ac munerum), die im Gewissen und unter Sünde verpflichten:

„Die Approbation der Bücher, deren Censur in Kraft gegenwärtiger Bestimmungen dem Apostolischen Stuhle oder den römischen Congregationen nicht vorbehalten wird, ist Sache des Bischofs des Ortes, an welchem die Bücher herausgegeben werden."

„Die Ordensleute sollen eingedenk sein, daß sie nach einer Bestimmung des heiligen Concils von Trient verpflichtet sind, außer der Erlaubniß des Bischofs auch von dem Obern, dem sie unterstehen, die Befugniß zur Veröffentlichung eines Werkes zu erhalten."

„Ein Schriftsteller, der in Rom lebt und sein Buch nicht in dieser Stadt, sondern anderswo drucken lassen will, bedarf keiner andern Approbation als der des Cardinalvicars von Rom und des Magister sacri Palatii apostolici."

Der bischöflichen Censur unterstehen Gebet- und Andachtsbücher, Bücher zur religiösen und sittlichen Belehrung des Volkes, Abhandlungen über Moral, Ascese, Mystik und ähnliche Gegenstände, Ablaßzettel, neue religiöse Bilder, insofern sie auf irgend einem mechanischen Wege vervielfältigt werden, die Neuausgabe aller officiellen liturgischen Bücher, ferner Bücher oder Schriften, welche neue Offenbarungen, Visionen, Prophezeiungen und Wunder erzählen oder neue Andachten einführen, sei es auch nur zum Privatgebrauch.

„Alle Gläubigen sind verpflichtet, wenigstens jene Bücher der vorherigen kirchlichen Censur zu unterwerfen, welche sich auf die Heilige Schrift, die heilige Theologie, die Kirchengeschichte, das Kirchenrecht, die natürliche Gotteslehre, die

---

unmittelbare Anschauung der Gottheit besessen hat. Abgesehen von allen andern Beweisen ist diese Lehre von der ganzen Scholastik als sicher vorgetragen worden. Also ist die Läugnung derselben ein theologischer Irrthum. Gerade der Umstand, daß diese Lehre manche Schwierigkeiten mit sich bringt, ist ein Beweis dafür, daß die Scholastiker glaubten, in der Annahme oder Verwerfung derselben nicht frei zu sein. Wenn sie nicht frei waren, sind wir es auch nicht.

Ethik oder andere dergleichen Religions- oder Sittenlehren beziehen, und im allgemeinen alle Schriften, in welchen die Interessen der Religion oder der Sittlichkeit berührt werden."

„Die Mitglieder des Weltpriesterstandes sollen auch nicht solche Bücher, welche über die rein natürlichen Künste und Wissenschaften handeln, veröffentlichen, ohne den Rath ihrer Bischöfe einzuholen, um so ein Beispiel der Unterwürfigkeit unter dieselben zu geben. Es ist ihnen auch verboten, ohne Erlaubniß ihrer Bischöfe die Redaction von Zeitungen oder Zeitschriften zu übernehmen."

„Kein der kirchlichen Censur unterstehendes Buch darf gedruckt werden, ohne daß auf dem Titel Name und Vorname sowohl des Verfassers wie des Verlegers steht, ebenso Ort und Jahr des Druckes und der Herausgabe. Wenn in irgend einem Falle aus guten Gründen der Name des Verfassers aus irgend einem Grunde zu verschweigen wäre, so kann der Bischof das erlauben."

„Die Drucker und Herausgeber von Büchern sollen wissen, daß neue Ausgaben eines schon approbirten Werkes einer neuen Approbation bedürfen, daß überdies die Approbation des ursprünglichen Textes nicht für die Uebersetzung desselben in eine andere Sprache gilt."

„Wer ohne Erlaubniß des Bischofs Bücher der Heiligen Schrift oder Anmerkungen oder Commentare dazu druckt oder drucken läßt, verfällt ohne weiteres der niemand vorbehaltenen Excommunication."

„Wer aber die übrigen Bestimmungen dieser allgemeinen Vorschriften übertritt, soll je nach der verschiedenen Schwere des Vergehens ernstlich vom Bischofe ermahnt und, falls es am Platze scheint, auch mit kirchlichen Strafen belegt werden."

Somit hat der Bischof das Recht und die Pflicht, darüber zu wachen, daß keine von der Kirche verbotenen Bücher ohne rechtmäßige allgemeine oder besondere Erlaubniß von irgend jemand herausgegeben, gedruckt, aufbewahrt, verkauft, gekauft oder gelesen werden; denn alles dies ist an und für sich durch das Kirchengesetz unter schwerer Sünde verboten; er hat überhaupt darüber zu wachen, daß die Vorschriften der neuen Constitution Leos XIII. von allen Katholiken getreu beobachtet werden, und diese Beobachtung nöthigenfalls durch Strafmittel zu erzwingen. Uebrigens wird es solcher Mittel bei allen, welche nicht bloß dem Namen nach Katholiken sind, gar nicht bedürfen [1].

---

[1] In seinem empfehlenswerthen Commentar zur Constitution Officiorum ac munerum sagt Dr. Hollweck: „Die Bestimmungen der neuen Constitution über den Verlag und die Verbreitung von Büchern erstrecken sich auf alle Buchhändler, die überhaupt unter dem Kirchengesetze stehen. Wenn in unserem Gesetze von Buchhändlern die Rede ist, welche ‚sich des katholischen Namens rühmen', so wird damit nicht die verpflichtende Kraft auf diese eingeschränkt, sondern nur betont, daß die Kirche wenigstens von ihnen eine gewissenhafte Befolgung ihrer Vorschriften er-

Welche Bedeutung haben nun diese gesetzlichen Bestimmungen für den katholischen Gelehrten? Will dieser ein Werk veröffentlichen, welches seines Inhaltes wegen der kirchlichen Censur untersteht, so muß er dafür sorgen, daß der Verleger das Werk vor der Veröffentlichung dem zuständigen Bischof vorlegt. Weiß er, daß der Verleger dies schon aus sich thut, so braucht er seinerseits nichts Weiteres zu veranlassen; denn die kirchliche Behörde hält sich an den Drucker oder Verleger. Weiß er dagegen, daß der Verleger das Werk nicht zur vorgeschriebenen Censur einliefern wird, so darf er es demselben nicht zum Druck überlassen.

Wird ein der Censur unterworfenes Werk ohne kirchliche Erlaubniß veröffentlicht, so ist es in dem Falle sofort ein verbotenes Buch, daß es den Text der ganzen Heiligen Schrift oder eines Theiles derselben oder Anmerkungen oder Commentare zur Heiligen Schrift enthält. Ueberdies tritt sofort die Strafe der nicht vorbehaltenen Excommunication ein. Der ungesetzmäßige Druck oder Neudruck von Schriften, die unter Excommunication verboten sind, zieht selbstverständlich dieselbe Strafe nach sich, die auf das Lesen oder Verbreiten solcher Schriften gesetzt ist. Aber auch abgesehen von allen Kirchenstrafen begehen diejenigen, welche ein censurpflichtiges Werk ohne Erlaubniß drucken oder drucken lassen, einen Act des Ungehorsams durch Uebertretung eines schwer verpflichtenden Kirchengebotes.

---

wartet. Auch wird wohl damit den Bischöfen ein Fingerzeig gegeben, daß sie eventuell nachdrücklich gegen Buchhändler einschreiten sollen, welche ihren katholischen Charakter betonen und gleichwohl Bücher drucken oder verbreiten, welche von der Kirche verworfen sind. Solcher Geschäftskatholicismus schlimmster Sorte könnte die Interessen der Kirche nur schädigen. Es ist ja klar, daß es peinlichst berührt, wenn auf Klagen, die ab und zu von Katholiken in Parlamenten über Verbreitung schlechter Bücher geführt werden, von den Gegnern geantwortet werden kann, daß die gerügten oder ihnen gleichwerthige Bücher bei katholischen Verlegern gedruckt worden seien oder doch dort ebensogut wie in andern Buchhandlungen gekauft werden könnten. Ob die Befolgung der kirchlichen Vorschriften der Gewissenhaftigkeit der katholischen Buchhändler überlassen oder eventuell durch Strafe erzwungen werden soll, um sie entweder dahin zu bringen, die verbotenen Schriften aus ihren Läden zu entfernen oder doch die Bezeichnung ihrer Firmen als katholische aufzugeben, überläßt der Gesetzgeber den Bischöfen, ihrer Klugheit und Festigkeit in der Vertheidigung der kirchlichen Interessen" (Das kirchliche Bücherverbot [2. Aufl., Mainz 1897] S. 47). Selbstverständlich verfallen katholische Buchhändler, die ohne Erlaubniß Bücher auf Lager haben oder verkaufen, die unter Excommunication verboten sind, ohne weiteres dem Kirchenbanne, falls sie nicht etwa durch Unwissenheit entschuldigt sind.

Was hat aber der Bischof zu approbiren? Kann er sich weigern, die Censur eines Buches überhaupt zu übernehmen? Steht es in seinem einfachen Belieben, die Approbation zu geben oder zu verweigern?

Die Constitution Officiorum ac munerum bestimmt:

„Die Bischöfe, zu deren Amtspflicht es gehört, den Druck von Büchern zu gestatten, sollen zur Prüfung derselben Männer von erprobter Gewissenhaftigkeit und Gelehrsamkeit verwenden, von deren Gesinnungstüchtigkeit sie erwarten dürfen, daß sie sich nicht von Gunst oder Haß leiten lassen, sondern mit Hintansetzung jeder menschlichen Neigung allein auf Gottes Ehre und den Nutzen des gläubigen Volkes sehen."

„Die Censoren sollen wissen, daß sie (nach der Vorschrift Benedikts XIV.) über die verschiedenen Meinungen und Sätze vorurtheilsfrei zu urtheilen haben. Deshalb sollen sie die Vorliebe für eine Nation, Familie, Schule, Vereinigung ablegen und Parteirücksichten beiseite setzen. Was sie einzig im Auge haben sollen, sind die Dogmen der heiligen Kirche und die gemeinsame Lehre der Katholiken, wie sie in den Beschlüssen der allgemeinen Concilien, den Constitutionen der römischen Päpste und der Uebereinstimmung der Gottesgelehrten enthalten ist."

„Nach beendigter Prüfung soll der Bischof, falls der Veröffentlichung des Buches nichts entgegenzustehen scheint, schriftlich und durchaus kostenlos dem Verfasser die Druckerlaubniß ertheilen, die dann am Anfang oder am Ende des Werkes gedruckt werden soll."

Daraus geht hervor: 1. Es gehört zur Amtspflicht des Bischofs, die Censur der in seiner Diöcese erscheinenden Werke zu übernehmen. 2. Die Censur muß vorurtheilsfrei und unparteiisch geübt werden. 3. Die Druckerlaubniß darf nur aus ganz bestimmten Gründen verweigert und muß, wenn solche Gründe nicht vorliegen, gegeben werden, und zwar ohne daß hierfür vom Verleger oder Verfasser irgend welche Gebühren zu entrichten sind. 4. Die Censoren haben nur darüber zu befinden, ob in dem Werke nichts gegen die katholische Glaubens- oder Sittenlehre enthalten ist. Ist das Werk kirchlich correct, so muß die Druckerlaubniß gegeben werden. Diese Erlaubniß, die meist in die Worte gekleidet wird: Nihil obstat, oder: Imprimi permittitur, bietet im übrigen gar keine Gewähr für den Werth des Buches. Für Inhalt und Form bleibt der Verfasser ganz allein verantwortlich[1]. Würden also z. B. zu gleicher

---

[1] Damit ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, daß die kirchliche Behörde den Verfasser auf die etwaige Minderwerthigkeit eines Buches aufmerksam macht und ihm vom Drucke abräth. Das ist ein Werk der christlichen Nächstenliebe, das der Verfasser, wenn er weise handelt, dankbar anerkennen und würdigen wird.

Zeit zwei Werke zur Censur eingeliefert, die eine theologisch offene Frage in ganz entgegengesetztem Sinne, aber vom kirchlichen Standpunkt aus behandeln, so müßte beiden die Druckerlaubniß gegeben werden, da der Bischof durch diese Erlaubniß weder für die eine noch für die andere Meinung eintritt, ja die Censurgewalt zu diesem Zwecke gar nicht benutzen darf.

Sollte ein Werk nur an einigen Stellen veränderungsbedürftig erscheinen, so liegt es in der Natur der Sache, daß dann nicht einfachhin der Druck des Werkes verboten, sondern daß der Verfasser aufgefordert wird, die beanstandeten Stellen zu ändern.

Es kann geschehen, daß der Verfasser eines Werkes glaubt, die Druckerlaubniß sei ihm mit Unrecht versagt worden, oder die Einreden der Censoren seien nicht stichhaltig. Was dann? Nun, unter der Voraussetzung, die hierin zutreffen sollte, daß die Sache zwischen einsichtigen Männern leidenschaftslos verhandelt wird, dürfte durch gegenseitige (schriftliche) Mittheilung der Gründe die Sache sich für gewöhnlich bereinigen lassen. Wenn nicht, so steht es an und für sich dem Verfasser frei, sein Werk einem andern Bischof zu unterbreiten, und falls er dessen Genehmigung erhält, einen Druckort in der Diöcese dieses Bischofs zu wählen. Ob das freilich für einen Priester seinem eigenen Bischofe gegenüber der angemessene Weg wäre, ist eine andere Frage. Ferner steht jedem, der glaubt, es sei ihm unrecht geschehen, in dieser wie in allen andern Sachen der Recurs an die höhere kirchliche Gewalt offen.

Ueber den Bischöfen steht der Apostolische Stuhl, d. h. der Papst, dem zur Ausübung seines Amtes eine Anzahl kirchlicher Behörden zur Seite stehen. Diese Behörden bilden keine Einschränkung der päpstlichen Gewalt; sie sind vielmehr durch päpstliche Verfügung entstanden, und ihre Machtbefugnisse erstrecken sich genau so weit, als es vom Papste festgesetzt ist.

Römische Censurbehörde im verwaltungsrechtlichen Sinne ist für die Stadt Rom der Cardinalvicar und der „Magister des heiligen Apostolischen Palastes". Dieselben geben die Druckerlaubniß in gleicher Weise wie die einzelnen Bischöfe in ihren Diöcesen, mit dem Unterschiede, daß die römische Druckerlaubniß für jeden Ort der Welt gilt. Nur jene Bücher und Schriften, welche die Selig- oder Heiligsprechungsprocesse der Diener Gottes betreffen, müssen von der Ritencongregation,

die Sammlungen von Erlassen der römischen Congregationen aber von den Vorstehern der zuständigen Congregationen gutgeheißen werden.

In Rom hat aber auch die höchste Behörde für strafrechtliche Censuren ihren Sitz. Die strafrechtliche Censur wird ausgeübt gegen schon erschienene Werke und Schriften und besteht darin, daß entweder das ganze Werk verboten oder einzelne Sätze als verwerflich bezeichnet werden. Die Censurirung kann entweder vom Papste direct ausgehen oder von der Inquisition oder von der Indexcongregation[1].

Die Inquisition oder die Congregation des heiligen Officiums ist die vornehmste römische Congregation. Ihr Präfect ist der Papst selbst, ihre Mitglieder eine vom Papste beliebig zu bestimmende Anzahl von Cardinälen. Ihnen stehen außer andern Beamten eine Reihe von Consultoren und in gewissen Fällen auch noch Qualificatoren zur Seite, denen die vorläufige Prüfung der zu behandelnden Lehren oder Schriften übertragen wird, die jedoch an der Abstimmung keinen Antheil haben. Zu diesen Consultoren gehören immer wenigstens zwei Dominikaner: der General des Ordens und der Magister sacri Palatii, ferner ein Conventuale; die übrigen ernennt der Papst. Diese Congregation entscheidet als Glaubensgericht über Gegenstände, die sich auf die katholische Glaubenslehre beziehen, indem sie entweder auf gestellte Fragen Antworten und Unterweisungen ertheilt und, auch ohne daß solche Fragen gestellt sind, allgemeine Verordnungen und Bestimmungen erläßt, oder aber gerichtliche Sprüche fällt über ketzerische, verwerfliche, verdächtige Lehren und Schriften und deren Urheber, oder aber gewisse Dispensen gewährt. Für uns kommt nur das Abstimmen über Lehrmeinungen in Betracht. Das Ergebniß der Stimmenmehrheit wird dem Papste vorgelegt und von diesem entweder verworfen, suspendirt, geändert oder aber gewöhnlich approbirt. Die Approbation ist entweder eine einfache oder eine specifische, d. h. eine durchaus endgiltige, die dann meistens feierlich veröffentlicht wird. Auch von den einfach approbirten Entscheidungen ist eine Appellation nicht zulässig, wohl aber kann eine Revision des Verfahrens zugestanden werden.

In engster Beziehung zum heiligen Officium steht die Indexcongregation, deren Aufgabe es ist, über den Inhalt verwerflicher oder verdächtiger Bücher zu befinden und entsprechende Maßregeln zu treffen.

---

[1] Ueber die römischen Congregationen vgl. *Fr. X. Wernz*, Ius Decretalium II (Romae 1899), 744 sqq.

Sie kann Bücher und Schriften verbieten und in das Verzeichniß (den Index) verbotener Bücher[1] aufnehmen und unter gewissen Bedingungen die Erlaubniß zum Lesen verbotener Werke geben. Mitglieder dieser Congregation sind ebenfalls ausschließlich Cardinäle, die der Papst bestimmt. Ihr Assistent ist der Magister sacri Palatii, ihren Secretär wählt sie selbst, die Consultoren und Relatoren werden vom Papste ernannt.

Die Indexcongregation beschäftigt sich von Amts wegen mit der Prüfung eines Werkes erst auf erfolgte Anzeige hin. Erklärt der Secretär nach vorhergehender Untersuchung die Anzeige für zuzulassen, dann wird einer der Consultoren zum Referenten bestimmt. Dieser hat das Werk durchzusehen und ein mit Bemerkungen begründetes Gutachten abzugeben. Dieses Material wird dann in einer Versammlung aller Consultoren durchgesprochen und zugleich mit der Abstimmung der Consultoren vor die Cardinalscongregation gebracht. Diese Generalcongregation fällt das Endurtheil, welches dem Papste zur Bestätigung vorgelegt wird. Das Urtheil lautet entweder: das Buch ist „freigelassen" (dimittatur, was keine positive Approbation ist), oder es wird „verurtheilt" (damnatur), oder es wird „verboten" (prohibetur). Zuweilen wird hinzugefügt: „bis es verbessert wird". In diesem letztern Falle wird das Urtheil vorläufig nicht veröffentlicht, sondern dem Verfasser Zeit gelassen, die geforderten Aenderungen vorzunehmen und so das dimittatur zu erlangen. Katholischen Schriftstellern wird das Urtheil vor der Veröffentlichung gewöhnlich unterbreitet, damit sie ihre Unterwerfung aussprechen können, und mit Bezug hierauf bei der Veröffentlichung beigefügt: „Der Verfasser hat sich lobwürdig unterworfen." Unter Umständen wird dem Verfasser auch gestattet, sich selbst vor der Congregation zu vertheidigen oder durch einen andern vertheidigen zu lassen. Wo Verdacht der Häresie vorliegt oder die Entscheidung über einzelne Lehren angezeigt erscheint, tritt zugleich mit der Indexcongregation auch die Inquisition in Thätigkeit.

In betreff der Anzeigepflicht sagt die Constitution Officiorum ac munerum:

„Obschon es Sache aller Katholiken, besonders der Gebildeten ist, verderbliche Bücher den Bischöfen oder dem Apostolischen Stuhle anzuzeigen, so gehört das doch ganz besonders zur Amtspflicht der Nuntien, Apostolischen Delegaten, Bischöfe und Rectoren der durch wissenschaftlichen Ruf ausgezeichneten Universitäten."

---

[1] Ueber den Index vgl. J. Hilgers in Stimmen aus Maria-Laach LVI, 258 ff. 408 ff.

„Es ist sachgemäß, bei der Anzeige verwerflicher Bücher nicht bloß den Titel des Buches anzugeben, sondern auch, soweit es geschehen kann, die Gründe auseinanderzusetzen, derentwegen das Buch einer Verurtheilung würdig erachtet wird. Für diejenigen aber, bei denen die Anzeige gemacht wird, muß es eine heilige Pflicht sein, die Namen der Anzeigenden geheim zu halten."

Dieses letztere ist schon deshalb vernunftgemäß, weil eine Verurtheilung niemals erfolgt wegen der Anzeige, sondern einzig auf Grund der nach sorgfältiger Prüfung gewonnenen Erkenntniß von der Verwerflichkeit des Buches. Deshalb wäre es auch durchaus ungehörig, wenn man hier und dort auf den Busch klopfen wollte, um den Anzeiger herauszubringen und gehässig zu machen. Wird ein Buch verurtheilt, so war die Anzeige berechtigt und lediglich die Erfüllung einer Gewissenspflicht.

Allgemeine Decrete des heiligen Officiums und der Indexcongregation verpflichten alle Mitglieder der Kirche unter Sünde. Aber wozu verpflichten sie?

Nur in einem einzigen Falle ist eine durchaus unbedingte innere Verstandesunterwerfung erfordert, wenn nämlich das heilige Officium ein Urtheil über eine Lehre gefällt hat und dieses Urtheil vom Papste in specifischer Form bestätigt und für die ganze Kirche veröffentlicht worden ist. Eine derartige Entscheidung ist nichts anderes als eine definitio ex cathedra, welcher nach dem Vaticanum dieselbe Unfehlbarkeit zukommt wie den Beschlüssen eines allgemeinen Concils.

Wird ein Buch einfachhin verboten, so müssen Verfasser und Verleger dasselbe, soviel an ihnen liegt, zurückziehen und von jeder weitern Verbreitung desselben abstehen; alle Gläubigen müssen die Exemplare, in deren Besitz sie sind, der kirchlichen Behörde ausliefern oder um Erlaubniß zum Bewahren, Lesen, Kaufen oder Verkaufen derselben einkommen. War eine irrige Lehre Grund der Verurtheilung, so wird dies dem Verfasser mitgetheilt und er zur Zurücknahme seiner Irrthümer aufgefordert.

„Was verdammt und verwirft die Congregation des Index? Die Schrift wegen der darin enthaltenen Behauptungen. — Warum? Um die Gläubigen vor Gefahr und Verderbniß zu bewahren. — Wovon hängt die Gefahr und das Verderbniß der Gläubigen ab? Nicht von dem, was der Verfasser bei den betreffenden Stellen und Worten für sich gedacht, sondern von dem, was er ausgedrückt hat und damit von den Lesern verstanden wird und nach gewählten Worten u. s. w. verstanden werden muß. Ueber den Sinn der

Stellen urtheilt die Congregation und verwirft ihn; über die Intention des Verfassers, über den Grad seiner Schuld urtheilt sie nicht, die Personen verdammt sie nicht. Der Sinn einer Stelle läßt sich nicht befehlen; der Autor kann wohl sagen: das habe ich mit jenen Worten gemeint, nicht aber, das will ich mit jenen Worten verstanden wissen. Hat er anders geschrieben, als er dachte, so ist das eben sein Fehler. — Man begreift, daß es darum in der Congregation nicht Regel sein kann, den Autor zu verhören, dessen Person sie nicht verdammt."[1]

Uebrigens ist gerade in dem Falle, daß der Autor einen Satz nicht so gemeint hat, wie er verstanden wurde, die Sache für ihn sehr einfach; er braucht sich dann von keiner falschen Ansicht freizumachen, sondern bloß seine wahre Ansicht klar auszusprechen. Es würde ihm unter solchen Umständen meistens nicht schwer werden, sein Werk so umzuarbeiten, daß jeder Grund zu einer Beanstandung wegfiele.

Unangenehmer wird die Sache für ihn, wenn er sich thatsächlich in eine falsche Ansicht verirrt, vielleicht fest verrannt hat; doppelt und dreifach unangenehm, wenn er diese falsche Ansicht der Welt als eine neue, grundlegende Entdeckung verkündet und jede Einwendung gegen dieselbe als einen Beweis geistiger Rückständigkeit mit überlegener Miene abgewiesen hat. Dann tritt freilich in peinlicher Weise die Nothwendigkeit heran, sich zu entscheiden, ob man seiner katholischen Ueberzeugung mit all ihren Folgerungen treu bleiben will oder sein eigenes Meinen höher hält als die Forderung der von Gott zur Hüterin der geoffenbarten Wahrheit eingesetzten Autorität. Manche Gelehrte hatten in ihrer sittlichen Natur nicht die nöthige Kraft, um diese gefährliche Krisis glücklich zu überstehen. Ihr Glaube erlag ihrem Ehrgeiz, und sie hinterließen der Nachwelt den Ruf eines unglücklichen Apostaten. Die Kirche bedauert solche Ausgänge, aber sie kann daraus keine Veranlassung nehmen, das gemeinsame Wohl ihrer Kinder dem verkehrten Streben eines Einzelnen preiszugeben; wie sehr sie auch geneigt sein mag, die Schwäche eines jeden zu schonen, sie darf derselben niemals die ihr anvertraute Wahrheit opfern. Glücklicherweise haben die meisten von einem solchen Schlage Betroffenen, wie sie schuldlos irrten, so auch ihren Irrthum bereitwillig zurückgenommen und nicht nur der Welt einen schlagenden Beweis von der Ehrlichkeit ihrer katholischen Ueberzeugung geliefert, sondern auch vor Gott, dessen Gesetz

[1] J. H. Bangen, Die römische Curie (Münster 1854) S. 139 f.

sie ja schließlich allein sich beugten, ein Verdienst erlangt, wie sie es vielleicht durch alle ihre wissenschaftlichen Arbeiten nicht hätten erwerben können. Ein Fenelon steht durch seine demüthige Unterwerfung größer und ehrwürdiger da als durch den Glanz seiner Beredsamkeit und die klassische Schönheit seiner Schriften. Je größer und bewundernswerther ein Mann durch seinen Geist und seine Gelehrsamkeit ist, desto mehr ehrt er Gott, dem er sich in seinen Stellvertretern unterwirft.

Da die Congregationen und Congregationsbeschlüsse nicht unfehlbar sind, so fragt sich: Was bedeutet eine solche Unterwerfung? Sehen wir ganz von der Möglichkeit ab, daß gewisse Sätze nur beanstandet werden wegen ihrer ungewohnten, verfänglichen, unehrerbietigen, anstoßenden Redeweise oder wegen ihres aufrührerischen, bedenklichen, sittlich gefährlichen Inhaltes. Halten wir uns ausschließlich an die Voraussetzung, daß eine Lehre als falsch verworfen wird.

In der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts hatte der Theologe Anton Günther in seinen Schriften eine Reihe Sätze über die Geheimnisse der heiligen Dreifaltigkeit, der Menschwerdung Christi und andere Glaubenslehren aufgestellt, die zu den bisherigen Auffassungen der katholischen Schulen im schroffsten Gegensatze standen. Günther war sich dieses Gegensatzes wohl bewußt; aber er meinte, den frühern Theologen habe eben die deutsche Philosophie gemangelt, der wir erst ein rechtes Verständniß der Offenbarung verdankten. Im Bewußtsein seiner überlegenen Philosophie schaute er mitleidig auf die Scholastik herab und sprach von ihrer speculativen Theologie in den wegwerfendsten Ausdrücken. Vom Jahre 1828 an bis zum Jahre 1857 hatte er seine Ansichten in zahlreichen Schriften verfochten, viele Jünger für dieselben geworben und sich sogar zu der Ueberzeugung erschwungen, daß die Kirche schließlich der „Wissenschaft" nachgeben und früher verhängte Anatheme aufheben, d. h. als wahr anerkennen müsse, was sie bereits feierlich als falsch verworfen hatte. Man mag diesen Anspruch so mild erklären, als man will[1], jedenfalls zeigt derselbe ein hohes Bewußtsein von der Richtigkeit und Unerschütterlichkeit der eigenen wissenschaftlichen Leistungen.

Günther hatte sich die falsche Ansicht gebildet, Gott habe einmal die Offenbarungsthatsachen der Menschheit kundgethan, es dann aber den Einzelnen überlassen, zum Verständniß derselben vorzudringen. „Intensität

[1] Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit V (2. Aufl.), Nr. 616.

der subjectiven Geisteskräfte“ und „Extensität des Horizontes in der Wissenschaft“ sind von seiten des Menschen die Hauptbedingungen für den Fortschritt des Verständnisses. Von seiten Gottes wird dem Menschengeiste das Pneuma, d. h. der Heilige Geist, verliehen als „das regulirende Princip“, das „die Freiheit der Geister in Erforschung der Wahrheit“ schonend und achtend, doch sicher bewirkt, daß unter den vielgestaltigen Meinungen und Ansichten schließlich jene zur Herrschaft gelangt, „welche der Wahrheit der positiv gegebenen Sache am nächsten kommt“. Die Kirche hat dann die Aufgabe, diese Ansicht gutzuheißen und als Kirchenlehre vorzuschreiben.

Günther erwartete mit der Zeit ganz gewiß eine solche Gutheißung seiner Ansichten. Das Gegentheil trat ein, es mußte unfehlbar eintreten. In einem Schreiben vom 13. Januar 1857 theilte der Präfect der Indexcongregation Günther mit, seine Schriften seien auf den Index gesetzt, und forderte ihn auf, vor der Veröffentlichung des Decretes seine Unterwerfung auszusprechen. Dies geschah; aber es läßt sich leicht ermessen, wie sehr der in seinen Erwartungen so bitter enttäuschte dreiundsechzigjährige Mann niedergebeugt war.

Einen ähnlichen Weg wie Günther hatte Georg Hermes zur Erneuerung und Verjüngung der Theologie eingeschlagen, nicht minder fest durchdrungen von der Richtigkeit und der Zukunftskraft seiner Ideen. Seine Schriften ereilte das gleiche Schicksal; nur erlebte Hermes diesen Kummer nicht mehr.

Verschiedene Irrthümer dieser beiden Männer wurden auf dem Vaticanischen Concil durch die höchste Glaubensentscheidung der Kirche mit dem Anathem belegt.

Welches der Irrweg sei, der zum Widerspruch mit dem katholischen Dogma führt, haben die Päpste in ihren Schreiben klar ausgesprochen: „Mangel an jener Ehrfurcht vor den heiligen Vätern, wie sie diesen Leuchten der Kirche gemäß den Bestimmungen der Concilien gebührt, eine schon von Pius VI. verurtheilte Geringschätzung der katholischen Schulen der Vorzeit, Verwerfung solcher Lehren, die als unumstößlich in der Kirche festgehalten werden müssen, unerhörte Kühnheit im Lehren und Schreiben und in der Aufstellung neuer und durchaus unhaltbarer Meinungen, übermäßiges Vertrauen auf die natürlichen Geisteskräfte und auf den Fortschritt der modernen Philosophie.“ [1]

---

[1] *Denzinger* l. c. n. 1509 sqq.

Den rechten Weg dagegen haben die Bischöfe Bayerns in ihrem gemeinsamen Hirtenschreiben vom 12. April 1899 vorgezeichnet:

1. „Die Kirche und ihr von Gott bestelltes Lehramt, nicht aber ein einzelner Gelehrter, hat darüber zu entscheiden, was katholische Wahrheit ist oder was derselben widersprechend ist.

2. Alle wahrhaft guten Katholiken, um so mehr alle Priester, müssen den Entscheidungen der Kirche vollen und innerlichen Gehorsam leisten und eifrig darüber wachen, daß sie nicht in jene feinen Schlingen verstrickt werden, welche man gerade jetzt gegen den Glauben und gegen den wahrhaft katholischen Geist bereitet.

3. Die katholische Kirche verwirft nicht die Wissenschaft, sondern den Irrthum; sie verdammt keineswegs die Freiheit einer gesunden und richtigen Forschung, aber sie verwirft die zügellose Forschung, welche sogar die ewigen Wahrheiten unter dem Vorwande des ‚Fortschrittes' entstellt oder corrigiren möchte.

4. Die Wahrheit, wie sie die katholische Kirche lehrt, ist allgemein und göttlich; es wäre darum eine thörichte Anmaßung, der katholischen Wissenschaft einen nationalen Charakter beilegen zu wollen."

Wo immer eine Abkehr von diesen Grundsätzen allgemeiner zu werden droht, wird das kirchliche Lehramt einschreiten, und zwar zunächst nicht die höchste, unfehlbare Lehrautorität, sondern die einzelnen Bischöfe oder die römischen Congregationen. Denn da es in der Kirche außer der höchsten unfehlbaren auch noch eine andere, zwar nicht unfehlbare, aber doch authentische, d. h. im Gewissen verpflichtende Lehrgewalt gibt, so tritt die letztere in Thätigkeit, so oft das augenblickliche Bedürfniß es verlangt, weil es gefährlich wäre, dem Irrthum freien Spielraum zu lassen, bis eine unfehlbare Entscheidung erfolgt, die naturgemäß nur selten eintritt. Scheeben[1] nennt das „die Handhabung der allgemeinen Lehrpolizei" und unterscheidet eine „äußere Lehrpolizei", die ihres Amtes lediglich im Verbot von Büchern und Schriften waltet, und eine „innere Lehrpolizei", die Sätze und Lehren wegen ihres Widerspruches gegen den Glauben verurtheilt. Auf diese letzte Art von Thätigkeit ist übrigens das Wort „Polizei" nicht sehr glücklich angewandt.

Wie die kirchliche Autorität die Lehrentscheidungen der römischen Congregationen auffaßt, ersieht man aus dem Schreiben Pius' IX.

[1] Dogmatik 1. Buch, Nr. 565.

an den Erzbischof von Köln vom 13. Juni 1857 in Sachen des Güntherianismus:

„Sobald Wir von mehreren angesehenen deutschen Bischöfen, Unsern ehrwürdigen Brüdern, erfahren hatten, daß in den Werken Günthers nicht wenig enthalten sei, was nach ihrer Meinung der Reinheit des Glaubens und der katholischen Wahrheit zum Schaden gereiche, haben Wir der Indexcongregation aufgetragen, ihrer Gewohnheit gemäß die Werke Günthers einer genauen und gewissenhaften Untersuchung, Erwägung und Prüfung zu unterwerfen und dann Uns über alles Bericht zu erstatten. Nachdem nun diese Congregation auf Unsern Auftrag hin und gemäß ihres Amtes auf diese wichtige und bedeutungsvolle Sache alle Sorge und Mühe klug und recht verwendet und keinen Fleiß gescheut hatte, um die Günthersche Lehre in genauer Prüfung zu verstehen und abzuwägen, kam sie zu der Einsicht, daß in den Büchern Günthers sich manches findet, was durchaus zu mißbilligen und zu verurtheilen ist, da es zu der Lehre der katholischen Kirche in schroffem Gegensatz steht. Als dann von Uns alles erwogen war, hat dieselbe Congregation jenes Dir wohlbekannte, durch Unsere höchste Autorität bestätigte Decret veröffentlicht, durch welches die Güntherschen Werke verboten und untersagt werden. Dieses durch Unsere Autorität bekräftigte und auf Unsern Befehl veröffentlichte Decret mußte zu dem Zweck durchaus genügen, daß die ganze Frage als völlig entschieden galt, und daß alle, welche sich des katholischen Namens rühmen, klar und deutlich einsahen, sie hätten unbedingt Gehorsam zu leisten, und die in den Güntherschen Büchern enthaltene Lehre dürfe nicht für lauter gehalten werden, und es sei niemand mehr gestattet, der in jenen Büchern vorgetragenen Lehre Vertheidigung und Vorschub zu leisten und jene Bücher ohne rechtmäßige Erlaubniß zu lesen und zu behalten. Von dieser Pflicht des Gehorsams und der gebührenden Unterwerfung konnte niemand deshalb entbunden scheinen und gelten, weil in demselben Decret entweder keine bestimmten Sätze gebrandmarkt würden oder keine bestimmte und feste Censur ausgesprochen sei. Denn das Decret hatte an sich eine solche Tragweite, daß niemand glauben konnte, es stände ihm noch frei, in dem, was Wir bestätigt hatten, noch irgendwie anderer Meinung zu sein."

Sechs Jahre später schrieb derselbe Papst an den Erzbischof von München (21. December 1863):

„Die Verpflichtung, durch welche katholische Professoren und Schriftsteller gebunden sind, beschränkt sich nicht bloß auf jene Gegenstände, die durch das unfehlbare Urtheil der Kirche als von allen zu glaubende Dogmen vorgelegt werden. . . . Denn selbst wenn es sich um jene Unterwerfung handelte, die in einem göttlichen Glaubensact besteht, so ist dieselbe doch nicht auf die ausdrücklichen Definitionen der Concilien oder der römischen Päpste und der Decrete dieses Heiligen Stuhles zu beschränken, sondern auch auf jene Gegenstände auszudehnen, die durch das gewöhnliche Lehramt der über die ganze Erde zerstreuten Kirche als göttliche Offenbarung gelehrt und deshalb durch die allgemeine und

beständige Uebereinstimmung der katholischen Theologen als zum Glauben gehörig festgehalten werden. Wenn es sich aber um jene Unterwerfung handelt, zu welcher alle jene Katholiken verpflichtet sind, die sich mit den speculativen Wissenschaften beschäftigen, um durch ihre Schriften das Wohl der Kirche zu fördern, so muß man anerkennen, daß es für die katholischen Gelehrten nicht genügt, die vorgenannten Dogmen der Kirche anzunehmen und zu verehren, sondern daß es auch Pflicht ist, sich sowohl den Lehrentscheidungen zu unterwerfen, welche von den päpstlichen Congregationen ausgehen, als auch den Lehrstücken, welche durch die gemeinsame und beständige Uebereinstimmung der Katholiken festgehalten werden als theologische Wahrheiten und Schlußfolgerungen von solcher Sicherheit, daß die jenen Lehrstücken entgegenstehenden Meinungen zwar nicht häretisch genannt werden können, aber doch eine andere theologische Censur verdienen."

Mithin verpflichten die Lehrentscheidungen der römischen Congregationen zwar nicht zu einem Act des göttlichen Glaubens, aber doch zu einer Unterwerfung des Verstandes. Auch die unfehlbaren Concilsentscheidungen sind für den göttlichen Glauben nicht Beweggrund, sondern nur Glaubwürdigkeitsmotiv, d. h. unser Glaube ruht an letzter Stelle nicht auf den Aussprüchen einer Kirchenversammlung, sondern auf dem Zeugniß der göttlichen Offenbarung; aber sobald ein Concil oder der Papst allein, gestützt auf die Fülle seiner Lehrgewalt, etwas als zum Glauben gehörig definirt, so wissen wir mit unfehlbarer Gewißheit, daß die betreffende Lehre von Gott geoffenbart ist, und wegen dieser Offenbarung glauben wir sie. Fällt dagegen eine römische Congregation eine Entscheidung über eine Lehre, so erlangen wir dadurch keine unfehlbare Gewißheit.

Könnte nun jemand, dessen Lehre auf diese Weise verurtheilt wird, mit Recht schließen: Die Congregation ist nicht unfehlbar, also habe ich doch recht? Das wäre offenbar ein sehr thörichter Schluß. Nur das eine ist wahr: unfehlbar sicher ist es nicht, daß die Congregation nicht geirrt hat. Was folgt aber daraus? Etwa dies, daß wir gar keinen innern Act der Zustimmung setzen können? Dies folgte nur, wenn es außer dem göttlichen Glauben kein anderes Fürwahrhalten auf Grund eines autoritativen Ausspruches gäbe. Wer möchte aber eine solch unsinnige Behauptung aufstellen? Jeder Schüler muß seinem Lehrer, jeder Lehrling seinem Meister manches glauben, obschon Lehrer und Meister nicht unfehlbar sind. Wir können nicht einmal annehmen, daß ein anderer sagt oder schreibt, was er meint, wenn wir es ihm nicht glauben. Ohne

irrthumsfähigen Zeugen Glauben zu schenken, würden wir nicht nur keine Geschichte und Geographie, sondern auch nicht einmal jene Wissenschaften erlernen können, die ihre Sätze aus innern Gründen beweisen. Kurz, wenn wir nicht tagtäglich auch solchen Autoritäten, die nicht unfehlbar sind, unsern Verstand unterwürfen, so würde aller Fortschritt in der Erkenntniß, ja das menschliche Zusammenleben unmöglich werden. Wir bleiben uns dabei aber sehr gut bewußt, daß unsere innere Zustimmung in vielen Fällen keine durchaus unbedingte und unwiderrufliche ist. Sogenannte moralische Gewißheit ist auch ein relativ festes Fürwahrhalten, und selbst diese Gewißheit hat wieder viele Grade und Abstufungen.

Warum sollen wir nun vielen andern Autoritäten eine Verstandesunterwerfung durch Fürwahrhalten ihrer Aussprüche schulden, und nur den römischen Congregationen (bezw. Bischöfen, Particularconcilien u. s. w.) nicht? Schon rein natürlich betrachtet, handelt es sich hier um den Ausspruch von gewissenhaften und angesehenen Fachmännern, die erst nach reiflicher Prüfung und so, wie sie sich im Gewissen für verpflichtet halten, ihr Urtheil fällen. Aber mehr als das. Die Congregationen bilden eine rechtmäßige kirchliche Lehrautorität, die als Autorität Unterwerfung beanspruchen kann, und die auch sicher mehr als einfache Gläubige in ihrer Amtsthätigkeit unter dem Schutze der über die Kirche wachenden Vorsehung steht, und der wir deshalb aus religiösen Gründen Gehorsam schulden.

Schon in der natürlichen Ordnung darf niemals vorausgesetzt werden, daß ein tüchtiger und gewissenhafter Mann in der Ausübung eines hochwichtigen Amtes Fehlgriffe macht, sondern das muß in allen einzelnen Fällen streng bewiesen werden. Ohne solche Beweise bleibt die entgegengesetzte Präsumption immer in ihrem Rechte. Um so mehr muß jeder Katholik im Hinblick auf das Amt, die Personen, die Handlungsweise der römischen Congregationen so lange daran festhalten, daß die Aussprüche der römischen Congregationen richtig sind, bis klare Gründe das Gegentheil darthun.

Nun ist es freilich nur allzu menschlich, daß ein Gelehrter, der sich auf seine Lehre versteift hat und dieselbe trotzdem von einer Verurtheilung betroffen sieht, in der ersten Ueberraschung sagt: Das kann nicht sein, meine Gründe sind so klar und unwiderleglich, hier liegt ein Mißverständniß vor, dessen Aufklärung die Zurücknahme der Verurtheilung bewirken wird. Indes eine ruhige Ueberlegung muß doch zu anderer Einsicht verhelfen.

Um bloße Schulstreitigkeiten kümmern sich die römischen Congregationen nicht. Solange eine Lehre in den katholischen Schulen, die unter der ungehinderten Leitung und Aufsicht der Kirche stehen, als controvers gilt, und die entgegengesetzten Meinungen unter den angesehenen Theologen der Vorzeit Vertheidiger haben, schreiten die Congregationen niemals gegen dieselbe ein. Bei den Verurtheilungen handelt es sich stets um Neuerungen, die im bewußten oder unbewußten Gegensatze zu der ganzen Tradition der katholischen Schulen aufgestellt wurden. Günther und Hermes z. B. erklärten, daß mit einer ganzen Reihe scholastischer Lehrsätze aufgeräumt und das gerade Gegentheil an die Stelle gesetzt werden müsse. Gegen diese neuen Sätze erhoben sich sofort eine Anzahl Theologen und Bischöfe und erklärten dieselben für unkatholisch. Erst als es sich zeigte, daß auf diesem Wege der Streit nicht beizulegen sei, wurde das Urtheil Roms angerufen und fiel gegen Günther und Hermes aus. So geschah es in diesen Fällen, so pflegt es in allen übrigen zu geschehen.

Der Verurtheilte muß sich also vernünftigerweise sagen: Meine Lehre steht im Gegensatze zu der Lehre der katholischen Schulen, der Bischöfe und der römischen Autoritäten; also kann ich dieselbe nicht mit Recht für katholisch halten, sondern muß sie als unkatholisch verwerfen. Es ist gewiß nicht zu viel, was Scheeben[1] sagt: „Die nicht formell und vollgiltig [in forma specifica] vom Papste bestätigten doctrinellen Decrete der Congregationen sind zwar nicht unfehlbar, haben aber doch eine so starke Präsumption der Wahrheit für sich, daß wenigstens für die Zeit, wo sie erlassen werden, die geforderte innerliche Unterwerfung und Zustimmung zu denselben unbedenklich geleistet werden kann und muß." In weitaus den meisten Fällen ist mehr als die bloße Präsumption vorhanden. Das vom Papste bestätigte Urtheil der Congregationen ist nur das letzte Glied in der Kette der Beweise, die unwiderleglich darthun, daß die neue Lehre unkirchlich und darum falsch ist. Die Voraussetzung, daß der einzelne Gelehrte gegen Papst, Congregationen, Bischöfe und die Tradition der katholischen Schulen in rein theologischen Fragen die rechte Erkenntniß habe, ist zu unwahrscheinlich, um seinen neuen Ansichten auch nur einen Schein von Wahrheit zu lassen.

Dr. Franz Egger sagt mit Recht: „Wenn man die Sache nicht bloß in der abstracten Möglichkeit, sondern nach den thatsächlichen Ver-

[1] A. a. O. Nr. 567.

hältnissen betrachtet, wird man sofort einsehen, daß der Fall, wo ein Gelehrter seine bessere Ueberzeugung dem kirchlichen Lehramte zum Opfer bringen müßte, gar nicht vorkommen kann. Ich sage, die bessere Ueberzeugung. Denn entweder denkt man sich dieselbe als eine förmliche aus evidenten Beweisen hervorgehende Gewißheit oder als eine bloß mehr oder weniger wahrscheinliche Meinung. Im ersten Falle, wenn nämlich der Gelehrte für seine Ansicht wirklich evidente Beweise erbringt, wird die Kirche gegen eine solche Ansicht gewiß nicht einschreiten; und es kann auch nicht ein einziges Beispiel angeführt werden, wo dies geschehen wäre. Die irrigen Congregationsentscheidungen gegen Galilei [die übrigens nicht auf rein theologischem Gebiete lagen] wurden zu einer Zeit erlassen, wo weder für das copernikanische System zwingende Beweise erbracht noch das ptolemäische hinlänglich widerlegt war [ja wo die Unbekanntheit mit der Schwere der Luft eine unlösbare Schwierigkeit gegen die Lehre von der Erdumdrehung bildete].... Nachdem also die Annahme, daß evident beweisbare Sätze durch das kirchliche Lehramt verurtheilt werden, ohne weiteres auszuschließen ist, so kann es sich nur um den Fall handeln, wo ein Gelehrter für eine Hypothese zwar wahrscheinliche, ihn selbst ganz überzeugende Gründe hat, deren Beweiskraft aber einerseits nicht zwingend ist und andererseits schwerwiegende theologische Bedenken gegen sich hat. In diesem Falle muß allerdings der Gelehrte seine Ueberzeugung der Entscheidung des kirchlichen Lehramtes, wenn eine solche gegen ihn erlassen wird, zum Opfer bringen; allein da opfert er nicht die bessere Ueberzeugung, er folgt derselben."[1] Einerseits weiß er ja, daß von ihm kein Fürwahrhalten gefordert wird, welches die Festigkeit und bedingungslose Unwiderruflichkeit des göttlichen Glaubensactes hätte; andererseits muß er sich sagen, daß die bessern Gründe für die Congregationsentscheidung sprechen.

Von den Congregationsentscheidungen selber ist übrigens der Versuch der Ausnutzung derselben zur Erhärtung gewisser Ansichten katholischer Gelehrten wohl zu unterscheiden. Ein Beispiel derart bietet die am 13. Januar 1897 erfolgte Antwort des heiligen Officiums auf die Anfrage, ob man läugnen oder bezweifeln dürfe, daß das sogen. comma Ioanneum (1 Joh. 5, 7) ein authentischer Text sei. Mehrere katholische Gelehrte, welche mit Eifer vertheidigt hatten, daß der hl. Johannes die fraglichen Worte geschrieben habe, verkündeten nun sofort: jetzt ist diese

[1] Streiflichter über die „freiere" Bibelforschung (Brixen 1899) S. 65 ff.

kritische Frage ein für allemal endgiltig entschieden. Da andere dies läugneten, wandte sich Cardinal Vaughan nach Rom und erhielt zur Antwort, „die Absicht des Decretes des heiligen Officiums in betreff der Stelle über ‚die drei Zeugen' sei nicht, die Discussion über die Echtheit dieser Stelle zu schließen, das Feld der biblischen Kritik werde durch dieses Decret gar nicht berührt" [1].

Daß die betreffende Stelle ein authentischer, d. h. dogmatisch beweiskräftiger Text sei, steht freilich fest; daß aber der Text vom hl. Johannes ursprünglich in seinem Briefe geschrieben worden sei, kann nach der Erklärung des Cardinals Vaughan aus dem Decret des heiligen Officiums nicht geschlossen werden. Hier ging die Absicht jener Gelehrten über die Absicht der Congregation hinaus. Der vielhundertjährige Besitzstand dieses Textes in der Vulgata und die daraus hervorgehende Verwendung desselben in Liturgie, theologischen Lehrbüchern, Predigten u. s. w. verleihen den Worten dogmatische Beweiskraft, ganz abgesehen davon, ob der hl. Johannes sie geschrieben hat oder nicht. Daher genügt es der Absicht des Congregationsdecretes, zu sagen: der Text ist in einem wahren Sinne authentisch. Die weitere Frage: Hat der hl. Johannes diese Worte geschrieben? bleibt nach wie vor eine offene.

Der katholische Gelehrte ist also gebunden an die geoffenbarte Wahrheit und folglich an die Aussprüche der gottgesetzten Trägerin dieser Wahrheit, des katholischen Lehramtes, und zwar ist er diesem Lehramte unterworfen nicht bloß rücksichtlich seiner unfehlbaren Aussprüche, sondern nach dem ganzen Umfange der autoritativen Lehrgewalt, wie dieselbe den Bischöfen, dem Papste und den römischen Congregationen innewohnt.

Wo bleibt aber da noch Raum für irgend eine freie Bewegung der theologischen Wissenschaft? könnte man fragen. Darum möge auch diese Frage noch einer kurzen Erörterung unterzogen werden.

IV. Wo bleibt die Freiheit der theologischen Wissenschaft?

Es ist ein eigen Ding um die Redensart von der Freiheit der Wissenschaft. Die meisten denken wohl nichts sehr Bestimmtes, wenn sie diese Worte gebrauchen [2].

---

[1] Vgl. Revue biblique 1898, p. 149.
[2] Vgl. v. Nostitz-Rieneck a. a. O. S. 125 ff.

Wissenschaft ist ein Besitzthum des Verstandes. Nun ist aber der Verstand an sich nicht frei, sondern nur der Wille. Dem Menschen steht es vermöge seines Willens frei, ob er sich Wissenschaft aneignen will oder nicht, ob er sich zu dieser oder jener Zeit mit Wissenschaft beschäftigen will oder nicht, ob er es vorzieht, sich dieser oder jener Wissenschaft zuzuwenden. Der Mensch ist aber keineswegs frei, zweimal zwei für fünf zu halten oder durch einen innern Act des Fürwahrhaltens dem Satze zuzustimmen: die Zahl der Sterne ist eine gerade; jenes nicht, weil das Gegentheil evident ist, dieses nicht, weil für eine solche Behauptung kein Schein von Grund vorliegt. Evidenten Wahrheiten muß der Verstand zustimmen, da hilft kein Sträuben des Willens; absolut verborgenen Wahrheiten kann er nicht zustimmen, mag er auch noch so sehr wollen. Das Wissen ist also an sich nicht frei, kann nicht frei sein. Nur wo die Gründe weder so einleuchtend sind, daß der Verstand nicht genöthigt wird, noch so unbekannt, daß es beim Nichtwissen sein Bewenden hat, da kann der Wille seinen Einfluß geltend machen und den Verstand antreiben, sich mehr zu der einen Meinung als zu der entgegengesetzten hinzuneigen oder sich über etwa noch entgegenstehende Bedenken hinwegzusetzen.

Wissenschaft ist die Summe geordneten Wissens in Bezug auf ein bestimmtes Wissensgebiet (Sterne, Erde, Thiere, Pflanzen u. s. w.). Darum ist die Wissenschaft an sich so wenig frei wie das Wissen. Wollte ein Geograph aus Durst nach freier Wissenschaft behaupten, Konstantinopel läge in Spanien, oder ein Mathematiker, alle Winkel in einem Dreieck seien gleich drei rechten, so würde eine solche freie Wissenschaft wohl wenig Bewunderung ernten. Die Freiheit der Wissenschaft kann also nicht in der Losgebundenheit von der Wahrheit bestehen, nicht in dem Belieben, Wahres für falsch und Falsches für wahr anzunehmen und auszugeben.

Nein, sagt eine Koryphäe der freien Wissenschaft (Prof. Paulsen), die Freiheit der Wissenschaft besteht in dem Recht, sich nur durch vernünftige Gründe bestimmen zu lassen. In der That? Bisher hat man immer gemeint, das Bestimmtwerden des Verstandes ausschließlich durch vernünftige Gründe sei das Wesen des Wissens. Wenn eine vorgebliche Wissenschaft sich durch etwas anderes als durch vernünftige Gründe bestimmen läßt (wie es bei manchen Vertretern der sogen. freien Wissenschaft leider oft der Fall ist), dann hört sie auf, Wissenschaft zu sein,

und ist nur mehr eine Zusammenstellung grundloser Behauptungen. Das Gebundensein an die durch vernünftige Gründe erkannte Wahrheit ist nicht Freiheit, sondern Nothwendigkeit für die Wissenschaft. Nur wo es sich bloß um Wahrscheinlichkeiten oder wenigstens nicht evidente Wahrheiten handelt, ist der Mensch in der Wahl der Ansichten frei, hört aber auch in demselben Maße auf zu wissen, und muß sich mit Meinen oder Glauben begnügen. Je mehr jemand weiß, desto mehr ist er durch seine Kenntniß gebunden; je größer der Mangel an Wissen, desto ungebundener kann der Geist Irrthümern anhängen. Das ist aber gewiß kein Vorzug, keine wahre Freiheit, sondern eine armselige Ohnmacht. Die Zügellosigkeit, alles Falsche meinen und alles Thörichte behaupten zu können, ist eine Eigenschaft des ungebildeten und ungeschulten Geistes.

Der Katholik ist nicht nur an die natürlich erkannten Wahrheiten gebunden; er hat auch die Ueberzeugung, daß Gott uns auf übernatürlichem Wege eine Reihe von Wahrheiten geoffenbart und zur autoritativen Lehrerin dieser Wahrheiten das kirchliche Lehramt eingesetzt hat. Ohne diese Ueberzeugung kann er nicht glauben, kann er nicht Katholik sein. Hat er aber diese feste Ueberzeugung, dann ist er auch an die übernatürlich geoffenbarten Wahrheiten gebunden. Der Anspruch auf die Freiheit, das Gegentheil von dem zu meinen und zu sagen, was er für geoffenbarte Wahrheit hält, wäre unvernünftig und darum gewiß kein Postulat der wahren Wissenschaft. Die Behauptung des Pomponatius, er könne als Philosoph läugnen, was er als Katholik für wahr halte, ist Unsinn.

Hier liegt also der Natur der Sache nach für den Katholiken ein Gebundensein rücksichtlich der erkannten Wahrheit vor, welches für den Ungläubigen nicht existirt, in derselben Weise, wie der Mann der Wissenschaft im Vergleich mit dem Unwissenden an die erkannte Wahrheit gebunden ist. Der Umstand, daß die Offenbarung Wahrheit vermittelt durch Autorität, die Wissenschaft im strengsten Sinne des Wortes aber durch Einsicht in die innern Gründe, verschlägt hier gar nichts, da in beiden Fällen der Verstand aus sichern Gründen erkennt, daß er im Besitz der Wahrheit ist. Ueberdies spielt ja, wie schon früher bemerkt, auch in den Wissenschaften die Autorität eine große Rolle, vielfach eine weit größere als die unmittelbare Einsicht.

Auf die Frage: Wo bleibt für den Katholiken die Freiheit gegenüber der von ihm geglaubten Offenbarungswahrheit? ist also ganz einfach zu

antworten: Sie bleibt nirgendwo. Das Vermögen, den einmal angenommenen Glauben zu verläugnen, ist freilich immer vorhanden; aber in Bezug auf die Wahrheit oder Unwahrheit eines Satzes zugleich Ja und Nein zu sagen, das ist weder sittlich erlaubt noch logisch möglich. Das mag der Skeptiker thun, der seine Vernunft vergewaltigend an allem zweifelt, oder der extreme Empirist, der keine unveränderliche Wahrheit kennt, sondern annimmt, daß alle Wahrheit nur relativ ist und entsteht und vergeht wie die Erscheinungen der Körperwelt. Das mag jener thun, dem weder Wissen noch Glaube etwas gilt, es sei denn als ein bloßes subjectives Phänomen. Der wahre Katholik kann es so wenig wie der echte Philosoph oder der Mann aus dem Volke, der sich nicht um seinen gesunden Menschenverstand hat prellen lassen.

Muß die Wissenschaft nicht wenigstens frei sein gegenüber äußerer Autorität? Kann sie nicht verlangen, daß niemand ihr darein redet, sondern daß man sie ungestört mit ihren eigenen Mitteln die Wahrheit erforschen und vortragen läßt? Darauf haben wir schon geantwortet: Eine Wissenschaft, die sich gar nicht auf fremde Autorität stützt, gibt es unter Menschen nicht. Kein Geschichtsforscher hat alle Thatsachen selbst erlebt, alle Documente selbst eingesehen und auf ihre Echtheit geprüft; kein Physiker alle Experimente selbst gemacht, alle Erscheinungen selbst beobachtet; nicht einmal ein Mathematiker beherrscht das ganze Gebiet dieser Wissenschaft so, daß er gar keiner Autorität mehr zu vertrauen brauchte. Der Mensch ist nun einmal ein gesellschaftliches Wesen und ganz besonders auch rücksichtlich seiner geistigen Entwicklung auf das Zusammenwirken vieler angewiesen.

Gerade wegen der socialen Naturanlage des Menschen wollte Gott diesen auch in der religiösen Ordnung nicht als ein isolirtes Atom behandeln, sondern hat einen großen socialen Organismus, die Kirche, gegründet, in dem und durch den die einzelnen Glieder ihrer Vollkommenheit entgegengeführt werden sollen. Da dieser Organismus eine moralische Einheit ist, so muß freilich die Individualität des Einzelnen gewahrt bleiben; denn nur durch vernünftige und freie Zusammenwirkung vieler entsteht jene moralische Einheit, die wir Gesellschaft nennen.

Individualität ist nicht Individualismus. Individualität ist auch da vorhanden, wo der Einzelne seine Stellung in der Gesamtheit möglichst vollkommen ausfüllt durch Entfaltung aller seiner Anlagen und Kräfte und durch möglichst vollkommene Lösung der Aufgabe, welche ihm die

Vorsehung in dem Verbande der Gesellschaft angewiesen. Individualismus ist die um das Wohl des Ganzen unbekümmerte Selbstsucht, wenn der Fuß sagt: Was geht mich das Auge an? und wenn das Auge sagt: Was kümmert mich die Hand? Freiheit im Sinne eines solchen atomistischen Individualismus darf es in einer geordneten Gesellschaft nicht geben, auch nicht auf dem Gebiete des wissenschaftlichen Strebens, am allerwenigsten in der Kirche, die da ist ein Leib, ein Glaube, eine Ueberzeugung, erfüllt von einem Geiste. Wollte ein katholischer Gelehrter unbekümmert um diese Einheit und diesen Geist nur seinen Geist und seine Ansichten ausbilden, so würde er sich mit seinen eigenen Grundsätzen in Widerspruch setzen und somit auch unwissenschaftlich handeln.

Wenn man heutzutage unter Freiheit der Wissenschaft die Befugniß des Einzelnen versteht, rein individualistisch alles erforschen, alles erkennen, alles beurtheilen und bestimmen zu wollen und jede sociale Einwirkung und Verantwortung abzulehnen, so ist das schon auf rein natürlichem Gebiet ein vernunftwidriger, unbehauptbarer Standpunkt. Wer seine Natur allseitig und vollkommen entwickeln will, kann dies nur im Anschluß an die menschliche Gesellschaft; wer aber die Segnungen dieser Gesellschaft genießen will, hat auch Pflichten gegen dieselbe zu erfüllen, darf in keiner Weise als ein ungebärdiges Glied eine Verrenkung im gesellschaftlichen Organismus herbeiführen und dadurch das sociale Wohl schädigen. Darum hat der Staat ein Recht, gegen aufrührerische, staatsverderbliche Lehren einzuschreiten, wenn dieselben auch noch so sehr im Namen der freien Wissenschaft vorgetragen werden.

Der Kirche wurde das Recht und die Pflicht, die übernatürlichen socialen Güter zu schützen, durch den Auftrag ihres göttlichen Stifters gegeben. Darum thut sie nur, was sie nicht lassen darf, wenn sie, unbekümmert um den Ruf nach Freiheit der Wissenschaft, diese Güter durch niemand ungestraft antasten läßt. So frei ist die Wissenschaft nicht, daß sie sich ungescheut und ungestraft von Gott und der gottgesetzten Autorität losmachen kann. Wann es aber Zeit ist, einzuschreiten und dem Mißbrauch der Freiheit entgegenzutreten, darüber hat wiederum diese Autorität selbst zu befinden.

Also keine Freiheit gegen die Autorität, mit Losreißung von der Autorität; aber alle mögliche Freiheit in Unterordnung unter die Autorität.

Was einmal als Wahrheit festgelegt ist durch das klare Zeugniß der Heiligen Schrift, durch die Definitionen der Concilien und Päpste, durch

die übereinstimmende Lehre der Bischöfe oder der katholischen Schulen, das ist der Läugnung oder Anzweiflung entzogen. Der katholische Gelehrte hat gerade so gut wie der einfache Gläubige die Pflicht, seinen Verstand dieser autoritativen Entscheidung durch freiwilliges Fürwahrhalten zu unterwerfen. Dieses freie Fürwahrhalten erklären die ungläubigen Gelehrten für geistige Knechtschaft. Wir Katholiken erblicken darin einen Dienst, den wir Gott freudigen Herzens leisten. Der Glaube an sich ist kein Wissen; aber die Erkenntniß, daß es vernünftig und pflichtgemäß ist, zu glauben, ist wohl ein Wissen, und die Behauptung, wir könnten oder dürften Gott und der von ihm bestellten Autorität keinen Verstandesgehorsam leisten, ist keine Frucht der Wissenschaft, sondern der Unwissenheit oder Bosheit.

Indessen die Unterwerfung des Verstandes unter die göttliche Offenbarung und die Aussprüche des kirchlichen Lehramtes vorausgesetzt, bleibt auch selbst den absolut feststehenden Lehren gegenüber noch Raum für die Wissenschaft und die zur Wissenschaft nöthige Forschungsfreiheit. Etwas anderes ist der Glaube, etwas anderes die Wissenschaft des Glaubens, die Theologie.

Es ist überflüssig, hier auf die Untersuchung einzugehen, ob die Theologie in demselben Sinne Wissenschaft sei wie etwa die Physik oder Mathematik oder irgend eine andere rein natürliche Wissenschaft. Die höchsten Principien der Theologie ruhen auf göttlicher und nicht auf menschlicher Einsicht. Der Theologe kann nicht von ersten Grundsätzen ausgehen, die ihm unmittelbar in sich evident sind, er muß sich auf die Autorität des offenbarenden Gottes stützen, sein Wissen ist dem göttlichen in einer Weise untergeordnet, wie dies bei keiner natürlichen Wissenschaft der Fall ist. Die Scholastiker sagten: Die Theologie ist eine scientia subalternata, die scientia subalternans ist das göttliche Erkennen.

Im übrigen aber geht die Theologie voran wie jede andere Wissenschaft: durch Schlüsse vom Gegebenen auf das Unbekannte. Ihre Mittel sind die gleichen: Induction, Deduction, Synthese, Analyse, Analogieschlüsse, Geschichte, Erfahrung, kurz all jene Erkenntnißquellen, deren Wesen und Verwendungsart in der Logik erklärt werden. In dieser Beziehung unterscheidet sich die Theologie von andern Wissenschaften nur durch den Gegenstand, mit welchem sie sich beschäftigt.

Aber der Theologe darf doch nicht bezweifeln, was er glaubt? Gewiß nicht. Was folgt aber daraus? Die Befugniß, Feststehendes zu

bezweifeln, gehört nicht zum Wesen der Wissenschaft. Welcher Physiker oder welcher Mathematiker oder welcher Geschichtsforscher setzt denn seine Wissenschaft darein, daß er alle bisherigen Ergebnisse in Zweifel zieht? Vielmehr hält er von vornherein an dem allgemein Angenommenen fest. Sein wissenschaftliches Streben bethätigt sich darin, daß er, wenigstens in Bezug auf ein eng umgrenztes Gebiet, die Gründe für die Lehrsätze prüft und die gewonnene Einsicht zum Weiterausbau verwendet. Ist jemand dazu nicht im stande, so muß er auf wissenschaftliche Erkenntniß verzichten. Würde er dann aber sagen: Ich kann die Gründe für die Sätze der Physik, der Astronomie u. s. w, nicht verstehen, also erkläre ich diese Sätze für falsch oder zweifelhaft, so wäre das eine Thorheit. So geht ein vernünftiger Mensch weder in Bezug auf das Ganze der Wissenschaft noch in Bezug auf einen einzelnen feststehenden Satz voran.

Es kann sogar einem Mathematiker begegnen, daß er bei einer Rechnung immer wieder zu einem Resultat gelangt, welches mit einem von allen anerkannten Satze dieser Wissenschaft im Widerspruche steht. Wenn er vernünftig ist, wird er nicht gegen die Wissenschaft anstürmen, sondern einen Fehler in seiner Rechnung vermuthen. Wohin würden wir kommen, wenn wir alles bezweifeln wollten, was wir nicht wissenschaftlich beweisen können?

Also nicht dies macht das Wesen der Wissenschaft aus oder ist eine ihrer Lebensbedingungen, daß man all ihre Lehrsätze in Zweifel ziehen darf. Die Wissenschaft fordert nur, daß ihre Sätze entweder unmittelbar evident oder durch richtige Schlußfolgerungen bewiesen seien. Die Beweise machen die Wissenschaft zur Wissenschaft. Freiheit in Untersuchung und Abwägung der Beweise ist allerdings Lebensbedingung für jedes wissenschaftliche Streben.

Das gilt auch für die Theologie. Keine theologische These ist wissenschaftlich bewiesen, solange nicht stichhaltige Gründe für dieselbe beigebracht sind. Die Prüfung dieser Gründe steht dem Theologen frei und muß ihm freistehen. Der theologische Beweis zielt der Natur der Sache gemäß darauf hin, einen Satz entweder als unmittelbar geoffenbart oder als aus der Offenbarung folgerichtig abgeleitet darzuthun. Solange dieser Beweis nicht erbracht ist, kann von einer wissenschaftlichen Erkenntniß keine Rede sein, und jeder hat das Recht zu läugnen, daß eine These, der ein solcher Beweis mangelt, ein Bestandtheil der theologischen Wissenschaft sei.

Was einmal mit Sicherheit als geoffenbarte Wahrheit oder als logische Folgerung aus der Offenbarung erwiesen ist, das gehört zum ehernen Bestand der Theologie, an dem nicht mehr gerüttelt werden darf. Alles übrige ist Gegenstand der freien theologischen Forschung.

Man verwechselt also zwei verschiedene Begriffe, wenn man schließt: Der Theologe darf die Offenbarung nicht anzweifeln, also ist er nicht frei, die wissenschaftlichen Beweise für die theologischen Thesen einer ernsten Prüfung zu unterziehen.

Die göttliche Offenbarung ist der Felsengrund, auf welchem das Gebäude der theologischen Wissenschaft errichtet wird. Ein anderes Fundament kann niemand legen, aber auf diesem Fundament weiter zu bauen und kostbare Steine, Gold und Silber zu dem Baue beizutragen, das ist die Aufgabe, zu deren Lösung alle Kräfte entfaltet und angespannt werden sollen (1 Kor. 3, 10 ff.). Es handelt sich hier um die Erbauung eines Weltendomes, der alle Zeiten und Länder überwölbt, und der durch Gottes Allmacht verklärt dereinst in das himmlische Jerusalem versetzt werden wird, wo dann in seinen Hallen das „Dreimalheilig" in Ewigkeit nicht mehr verstummen wird.

Hienieden wird dieser Dom niemals so vollendet, daß alle Arbeit aufhören könnte, es muß ununterbrochen fortgebaut werden. Aber zwei Arten von Arbeiten duldet die Kirche nicht: das Ausbrechen guten und das Einfügen schlechten Materials. Die Gelehrten, die mit der kirchlichen Autorität in Conflict gerathen sind, haben meistens beides zugleich versucht. Sie erklärten die bisher befolgten Grundsätze für verfehlt und wollten den Weiterbau nach ganz entgegengesetzten Regeln betreiben. Das Richtige aber ist festhalten an dem schon Geleisteten und von der Kirche Geprüften und Gebilligten und nach dem alten Plane und im alten Geiste den Bau mit neuen Mitteln fördern.

Hier ist ein Gebiet zur Freiheitsbethätigung, das wahrlich groß genug ist, so groß, daß die ausgedehnteste Arbeitstheilung erfordert wird. Wie viele Lücken und offene Fragen in der Exegese, wie viele in der Patristik, wie viele in der Kirchen- und Dogmengeschichte, wie viele in der Dogmatik! Wer Lust hat, kann da seinen Schaffenstrieb entfalten, ohne daß er Altbewährtes anzugreifen oder gefährliche Neuerungen einzuführen braucht. Man vergleiche nur einmal die besten und von der Kirche approbirten Werke der Theologen alter und neuer Zeit. Da ist Individualität,

da ist Freiheit der Bewegung, da ist Fortschritt und Wachsthum in der Erkenntniß und im systematischen Ausbau der Wissenschaft. Wer bei der Geschichte in die Schule gehen will, um zu lernen, welches der rechte Weg ist, den er als Theologe einschlagen muß, dem stehen glänzende Beispiele in Fülle zu Gebote, wie es andererseits auch nachgerade klar sein dürfte, in welcher Richtung die Abwege liegen.

Treues Festhalten an dem gesicherten Alten, ein offenes Auge für fruchtbare neue Ideen, kein unbewegliches Festkleben, kein überstürzendes Voranhasten, das ist die Kunst, bei der es freilich nicht immer leicht ist, die richtige Mitte zu finden. Aengstliches Kleben am Alten, bloß weil es alt ist, hindert den Fortschritt; Sucht nach Neuem, bloß weil es neu ist, stürzt in Irrthum. Der geringere und weniger gefährliche Fehler ist freilich ein Ueberschuß an Pietät gegen das im Besitz Befindliche. Neuerungssucht bringt Dünkel, Selbstüberschätzung, Verblendung mit sich. Das Rechte ist ausgesprochen in den Worten Christi: „Jeder Lehrkundige, der ein Jünger geworden ist für das Himmelreich, langt aus seinem Schatze Neues und Altes hervor" (Matth. 13, 52). Reischl bemerkt zu dieser Stelle: „In der Kirche Gottes kann der Einzelne nur dadurch sich zum Lehrer befähigen, daß er selbst zuvor ‚Schüler' oder ‚Jünger' wird für das Himmelreich. Indem er sich mit seiner ganzen Persönlichkeit in die Lehre und in die Uebung der Kirche hineinlebt, wird, was die Kirche von Christo, ihrem Meister, empfangen hat und immerdar besitzt, auch der ‚Schatz' des einzelnen Lehrers in ihr. Nicht mithin das Erzeugniß subjectiver Denk- und Dichterkraft, nicht das Flitterwerk phantastischer Vorstellung (2 Petr. 1, 16) füllt die Vorrathskammer kirchlichen Wissens und bildet die Quelle für die Lehrsätze desselben. Ein ‚Schatz' im eigentlichen Sinne des Wortes ist hier hinterlegt, lauteres Gold (vgl. Offb. 3, 18), Weisheit und Erkenntniß, welche aus den Tiefen göttlicher Wahrheit erhoben (Kol. 2, 23) und unverfälscht überliefert worden ist. Solcher Schatz bleibt nun allerdings kein todtes Gut. Gnade, Gebet, Erfahrung und Studium mehren ihn, indem sie Neues zu dem Alten fügen, doch stets nur Gleichartiges."

Schließen wir mit den Worten Leos XIII. in seinem Schreiben über den Amerikanismus: „Es liegt Uns wahrlich fern, alles zu verwerfen, was der Geist unserer Zeit hervorbringt. Im Gegentheil, wenn die Forschung zum Wahren, das Streben zum Guten vordringt und so den Besitzstand des Wissens mehrt und die Grenzen der öffentlichen Wohlfahrt

erweitert, so gereicht Uns das gewiß zur Genugthuung. Soll das alles aber des dauernden Nutzens nicht entbehren, so darf es nicht mit Hintansetzung der Autorität und Weisheit der Kirche bestehen und sich entfalten.“ [1]

---

[1] Wenn Paulsen meint, wegen des Festhaltens am Alten, Erprobten sei die katholische Wissenschaft eine todte Masse ohne Leben, die keine neue Idee entwickeln könne, sondern höchstens noch auf Angriffe von außen reagiere, während wahres inneres Leben sich nur in der modernen freien Wissenschaft finde, so ist das gerade, wie wenn der Moderhaufen am Waldrande zum Eichenwald sagte: Willst du Leben sehen, so schaue auf mich, jeden Tag neue Pilze verschiedener Art, bei dir dagegen ist nur eine todte Masse, keine neue Idee, Eichen und immer wieder Eichen heute wie vor hundert Jahren. Ich denke, der Eichenwald hat auch Leben und ein besseres als der Moderhaufen. Wir Katholiken ziehen den Eichenwald der philosophia perennis dem Pilzleben der modernen philosophischen Systeme vor. Trotz der Versicherung, daß dieser Eichenwald todt sei, wollen wir einmal abwarten, ob er nicht länger und wirksamer lebt als die Pilze, mit deren ewig wechselndem Leben man prahlt.

Zweite Abhandlung.

Alte und neue Apologetik.



Die alte Apologetik ist todt, es lebe die neue Apologetik! So schallt es seit etwas mehr als einem Jahrzehnt von jenseits der Vogesen in den verschiedensten Tonarten zu uns herüber. Da es nicht etwa Ungläubige sind, die diesen Kriegsgesang anstimmen, sondern Männer, welche das Uebernatürliche vertheidigen wollen, so greift man sich unwillkürlich an den Kopf und fragt erstaunt: Was ist denn für ein Unglück geschehen? Woran ist denn die alte Apologetik so plötzlich verschieden? Woher stammt ihre jugendfrische, glückliche Erbin? Allein auf keine von beiden Fragen erhalten wir eine sehr bestimmte Antwort.

Die einen sagen: Die alte Apologetik ist ganz todt, alle Wiederbelebungsversuche sind umsonst, sie ist aus Mangel an sittlicher Ueberzeugungskraft gestorben, übertriebener Intellectualismus war ihr Todeskeim. Sittlich sociale Werthschätzung des Christenthums ist der Name der neuen Gebieterin.

Nein, nein! entgegnen die andern, todt ist jene an sich nicht, sie ist nur todt für unsere Zeit, sie lebt und herrscht noch in ihrer uneinnehmbaren Feste; aber die Kinder unseres Jahrhunderts haben die Kraft verloren, bis zu ihren Höhen hinaufzusteigen. Wir müssen hinabsteigen zu den Kranken und Schwachen und ihnen eine Nahrung reichen, die sie vertragen können, um sie so innerlich zu kräftigen und fähig zu machen, daß sie wieder Sinn und Muth bekommen, jenes erhabene Ziel anzustreben, zu dem sie augenblicklich nicht einmal mehr ihr krankes Auge zu erheben vermögen. Andere hingegen geben diese Krankheit nicht so einfachhin zu, sondern finden manche Forderungen der Zeitgenossen berechtigt. Bei dem modernen Menschen, sagen sie, ist der Gedanke der Immanenz vorwiegend: alles wird von innen heraus hervorgebracht. Zeigen wir ihm nun, wie zwischen unserem Denken und Wünschen einerseits und unserem Können und Ausführen andererseits eine Kluft sich aufthut, die nur durch das Uebernatürliche überbrückt werden kann. Diese Ueberzeugung wird ihn für das Christenthum disponiren und ihn geneigt

machen, jene Religion anzunehmen, die allein seiner Unzulänglichkeit abzuhelfen vermag.

Es ist hauptsächlich der Kantianismus, der die Geister in Frankreich viel mehr aufregt, als es jetzt in Deutschland unter den Katholiken der Fall zu sein pflegt. Die katholischen Gelehrten in Deutschland haben ihre Abrechnung mit Kant längst gehalten. Es genügt, an „Die moderne Wissenschaft“, „Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft“, „Das Weltphänomen“ und andere Werke von T. Pesch zu erinnern. Wie es bei diametral entgegengesetzten Anschauungen überhaupt zu geschehen pflegt, so auch hier: weder haben die Kantianer die katholischen Philosophen bekehrt noch die katholischen Philosophen die Kantianer. Wir Katholiken können den Kantianismus nur als eine der vielen Krankheiten auf geistigem Gebiete betrachten, die ihre Zeit haben wollen, um sich schließlich auszuheilen. Mit dem meisten, was Kant stehen ließ, haben die Neukantianer schon gründlich aufgeräumt. Sofern überhaupt nicht der weitestgehende Skepticismus Platz gegriffen hat, gilt nur noch als Wissenschaft, was nicht über die bloß empirische Erkenntniß der geistigen und körperlichen Phänomene hinausragt. Auf diesem Felde ist naturgemäß von einer Verständigung mit den katholischen Anschauungen gar keine Rede mehr. Es macht darum den Eindruck der Naivetät, wenn katholische Philosophen in Frankreich glauben, durch Uebernahme einiger Kantschen Thesen einen Ausgangspunkt für eine wirksamere Vertheidigung des katholischen Glaubens finden zu können, als sie die alte Apologetik zu führen im stande war. Täuschung! Scheint jenen Gelehrten die alte Apologetik an Altersschwäche gestorben zu sein, so macht auf andere die neue Apologetik, wenigstens gewisse Formen derselben, den Eindruck eines todtgeborenen Kindes.

Doch wir wollen nicht vorgreifen, sondern vor allem die Begriffe, um welche die ganze Controverse sich dreht, uns etwas genauer ansehen.

I. Die alte Apologetik.

Was ist Apologetik? Dieser Name bezeichnet durchaus nicht, wie manche Neuapologetiker anzunehmen scheinen, etwas so fest Bestimmtes und Einheitliches, daß nicht sehr verschiedene Begriffe damit verbunden werden könnten. Gerade das Durcheinanderwerfen dieser verschiedenen Begriffe hat in unserer Frage Mißverständnisse, harte Worte und heiße Aufwallungen

verursacht, die sich ziemlich leicht hätten vermeiden lassen. Das Distinguiren der alten Scholastiker ist manchen ein Greuel. Mag sein, daß darin zuweilen etwas zu viel des Guten geschehen ist; immerhin ein kleineres Uebel, als wenn zu wenig geschieht.

Was soll es heißen, wenn man ein Schulcompendium mit dem Titel „Apologetik“ in die Hand nimmt und dann ausruft: Damit will man die ungläubigen Philosophen bekehren, da doch, abgesehen von der ungenießbaren Form, fast alle Voraussetzungen, die man als gegeben annimmt, von der modernen Wissenschaft geläugnet werden? Nein, diese Apologetik mißkennt ihren Zweck, verfehlt ihre Aufgabe, ist todt und kann nie mehr lebendig werden! Diese oder ähnliche Sätze kehren bei den Neuapologeten häufig wieder.

Und doch ist die Antwort so einfach: Lieber Freund, ist denn die Bekehrung der modernen Philosophen überhaupt der Zweck dieses Schulbuches? Verfolgt dasselbe nicht vielmehr eine ganz andere Aufgabe? Zeigst du nicht durch deine Reden, daß du dich einer Verwechslung der ärgsten Art schuldig machst?

Unter Apologetik versteht man erstens einen bestimmten Theil des philosophisch-theologischen Lehrgebäudes, der seine Berechtigung hätte, auch wenn gar kein Angriff auf die katholische Lehre gemacht worden wäre. Unter Apologetik versteht man zweitens eine wissenschaftliche Anleitung, die Glaubenslehre gegen wirkliche oder mögliche Angriffe zu vertheidigen und jene, welche dieser Lehre feindlich oder unschlüssig gegenüberstehen, für dieselbe zu gewinnen. Diese zwei Begriffe decken sich durchaus nicht, wenn sie auch einander nicht völlig fremd sind. Apologetik im ersten Sinne ist nach Ziel und Weg viel enger umgrenzt und viel unveränderlicher als Apologetik im zweiten Sinne. Die Neuapologeten haben fast ausschließlich Bekämpfung und Bekehrung der Ungläubigen im Auge und verwerfen darum die alte Apologetik, die doch an erster Stelle nur Theil eines positiven Lehrgebäudes sein soll. Es handelt sich also bei der Entgegensetzung von alter und neuer Apologetik gar nicht um ein Entweder-Oder, sondern um zwei Dinge, die ganz gut nebeneinander bestehen können. Die „Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Sitte und der Cultur“ von P. A. M. Weiß wurde vom katholischen Deutschland sehr beifällig aufgenommen. Wem wäre es aber eingefallen zu sagen: Jetzt haben wir eine Apologetik, die den heutigen Ansprüchen gerecht wird; darum müssen die bisherigen Schulbücher abgeschafft und das neue Werk

oder ein Auszug aus demselben an deren Stelle gesetzt werden? Und doch ist es um nichts gescheidter, wenn die Neuapologeten gegen die bisherige Methode der Schulbücher zu Felde ziehen und an deren Stelle moralisch-sociale Betrachtungen oder die Grundsätze der Immanenz-Philosophie oder religionsgeschichtliche Untersuchungen oder sonst eine Lieblingsidee gesetzt wissen wollen. Was an diesen verschiedenen Methoden Wahres und Gutes ist, das mag man im vollsten Umfange verwenden zur Vertheidigung der Religion und zur Ueberzeugung Andersdenkender. Der Versuch ist lobenswerth, den Erfolg wollen wir abwarten. Aber darum die alte Apologetik aus dem philosophisch-theologischen Lehrgebäude ausschalten? Daraus wird nichts. Das würde die kirchliche Autorität in ihren Lehranstalten nicht dulden. Und warum nicht?

Dogmatik ist die Wissenschaft von den Dogmen im weitesten Sinne des Wortes, d. h. von den übernatürlich geoffenbarten Wahrheiten. Sie setzt voraus, daß eine übernatürliche Offenbarung existirt, daß die Trägerin dieser Offenbarung die katholische Kirche ist, und daß die kirchliche Ueberlieferung und die im Geiste der Kirche verstandene und erklärte Heilige Schrift die Quellen bilden, aus denen wir die Offenbarungslehren schöpfen können. Diese Voraussetzung wird in der Dogmatik selbst nicht bewiesen, aus sich unmittelbar einleuchtend ist sie auch nicht, also muß es eine andere Wissenschaft geben, welche diesen Beweis führt.

Noch mehr: Der Glaube ist ein übernatürlicher Tugendact, vermöge dessen wir etwas fest für wahr halten auf das Zeugniß Gottes, der höchsten untrüglichen Wahrheit, hin. Dem Glauben muß also nothwendig die Erkenntniß vorausgehen, daß Gott, die höchste Wahrheit, existirt, daß er eine Offenbarung gegeben hat, und daß diese und jene Lehren den Inhalt der Offenbarung bilden.

Also nicht bloß der Dogmatik, sondern auch dem Glauben muß die Erkenntniß der Glaubensvoraussetzungen und der Glaubwürdigkeitsbeweggründe nothwendig vorangehen. Das kirchliche Lehramt selbst hat uns über diesen Gegenstand nicht im Zweifel gelassen, wie wir in einer andern Abhandlung gezeigt haben. Werden nun die Vorbedingungen und Voraussetzungen des katholischen Glaubens wissenschaftlich nachgewiesen, so haben wir wiederum jene Wissenschaft, welche man die alte oder traditionelle Apologetik nennt. Für den gewöhnlichen Gläubigen bedarf es des streng wissenschaftlichen Nachweises nicht; aber im Ganzen des philosophisch-theologischen Lehrgebäudes ist derselbe unentbehrlich.

Hieraus ergibt sich, daß der Name „Apologetik“ nicht den vollständigen, ja nicht einmal den hauptsächlichen Inhalt dieser Wissenschaft bezeichnet. Apologetik heißt Vertheidigungslehre oder Vertheidigungskunst. Um Vertheidigung handelt es sich aber nicht an erster Stelle, sondern um den Nachweis der Richtigkeit jener Voraussetzungen, auf denen der katholische Glaube ruht. Daß dabei die Einwände gelöst, die Schwierigkeiten beseitigt werden, die gemacht werden können oder gemacht worden sind, ist selbstverständlich; daß eine Anleitung gegeben wird, jene, die dem Glauben gleichgiltig oder feindlich gegenüberstehen, richtig zu beurtheilen und zu behandeln, ist jedenfalls nützlich. Aber den Kern und das Wesen der Sache bildet die Vertheidigung nicht. Darum ziehen andere es vor, diesen Zweig der theologischen Wissenschaften Fundamentaltheologie, Allgemeine Dogmatik oder Einleitung in die Dogmatik zu benennen. Die Frage, welcher von diesen Namen vorzuziehen sei, ist hier belanglos[1].

Man kann auch getheilter Meinung darüber sein, was alles in die Apologetik einzubeziehen ist. Sollen die Beweise für das Dasein Gottes, für die Möglichkeit und Erkennbarkeit der Offenbarung in der Apologetik behandelt werden? Auch die ganze Reihe jener naturwissenschaftlichen Lehren oder Hypothesen, die zur Vertheidigung des Dogmas oder zu Angriffen auf dasselbe benutzt werden können? Auch die Untersuchung über die Fähigkeit der menschlichen Vernunft, die objective Wahrheit zu erkennen?

Es ist sonderbar, daß einige Apologeten, die einmal für ihren bestimmten Zweck und unter gegebenen Bedingungen ihr Gebiet abgegrenzt haben, sich gar nicht mehr denken können, daß unter andern Umständen eine andere Arbeitstheilung vorzuziehen sei. Hat ein Professor Zuhörer vor sich, die philosophisch nicht vorgebildet sind, so wird er, wohl oder übel, die nöthigsten philosophischen Untersuchungen in die Apologetik hineinziehen müssen. Ist dagegen ein vollständiger philosophischer Cursus vorausgegangen, sind die Beweise für das Dasein Gottes, für die Möglichkeit und Erkennbarkeit der Offenbarung, Wunder und Weissagungen in der Philosophie schon allseitig besprochen worden, dann scheint es doch einfach ein Unfug, wenn der Apologet thut, als ob er ein ganz unbebautes

[1] Eine eingehende Untersuchung über Bedeutung und Benennung dieser Wissenschaft gibt J. Ottiger, der sich für den Namen Theologia fundamentalis entscheidet (Theologia fundamentalis I [Friburgi 1897], 10 sqq.).

Erdreich zu bearbeiten hätte, und wenn er seine Zuhörer mit der Wiederholung dessen langweilt, was sie schon lang und breit gehört haben, und ihnen andere nothwendige Dinge vorenthält. Da gilt auch die Entschuldigung nicht, daß es nun einmal so hergebracht sei. Der Zweck ist die Richtschnur für die Mittel und nicht umgekehrt; die concreten Verhältnisse und nicht abstracte Theorien sind maßgebend. Es ist thöricht zu verlangen, daß z. B. die Beweise für das Dasein Gottes erstens in der Philosophie, zweitens in der Apologetik und drittens im Tractat De Deo Uno erbracht werden, oder daß die Gottheit Christi erstens in der Apologetik, zweitens im Tractat De Deo Trino und drittens im Tractat De Verbo incarnato bewiesen werde, oder daß diese Fragen stückweise an der ersten, stückweise an der zweiten und stückweise an der dritten Stelle ihre Erledigung finden. Einmal, aber dann so gründlich als die Umstände gestatten.

Eines steht jedenfalls fest: behandelt werden müssen diese Fragen; und da die Behandlung der Fragen über die Wirklichkeit und Erkennbarkeit der christlichen Offenbarung, über die Trägerin und die Quellen der Offenbarungslehren den Gegenstand der alten oder traditionellen Apologetik ausmacht, so kann diese Apologetik nicht abgeschafft werden, sondern muß durchaus zu Recht bestehen bleiben.

In einer vortrefflichen Untersuchung über diesen Gegenstand[1] sagt Le Bachelet: Es ist merkwürdig, daß gerade die Einwürfe, welche man gegen die alte Apologetik erhebt, die Titel ihrer Existenzberechtigung ins klarste Licht stellen. Man wirft ihr vor, sie gehe nicht vom Menschen aus, um die Glaubenspflicht nachzuweisen; und sie antwortet: In der That stammt diese Verpflichtung aus einer höhern Ursache. Man wirft ihr vor, immer nur die einfache Thatsache der Offenbarung im Auge zu haben; und sie antwortet: Wirklich ruht der Glaube ganz und voll auf diesem Grunde. Man wirft ihr „Intellectualismus" vor, der im Glauben nur „die einfache Zustimmung des Geistes zu einem Symbol" sieht, während man doch von einem lebendigen und thätigen Glauben ausgehen sollte; und sie antwortet: Der Glaube ist seinem Wesen nach nicht lebendig und thätig, sondern eine einfache Verstandesunter-

[1] De l'apologétique „traditionnelle" et de l'apologétique „moderne". Par le R. P. *X. M. Le Bachelet* S. J. Paris 1898. Abdruck aus der Zeitschrift Études. Paris 1897.

werfung auf Grund der göttlichen Offenbarung. Man wirft ihr vor, daß sie sich mit „Metaphysik“ abgebe und, um die Wahrheiten zu beweisen, welche der Glaube voraussetzt, jene „speculative Vernunft“ zu Hilfe rufe, welcher der Kriticismus so übel mitgespielt habe; und sie antwortet: In der That ist es die Vernunft allein, und zwar die logisch schließende Vernunft, welche diese Wahrheiten beweist, und die Kirche lehrt, daß das so sein muß. Man wirft ihr vor, sich beim Beweis des Glaubens auf die „äußern Kennzeichen“, Weissagungen, Wunder und ähnliche Thatsachen zu stützen, für welche die modernen Geister keine Empfänglichkeit haben; und sie antwortet: Ja, diese „äußern Kennzeichen“ sind das göttliche Siegel, welches Gott seiner Offenbarung zur Beglaubigung aufgedrückt hat; wenn ich ihnen eine solche Wichtigkeit beilege, so stehe ich nicht allein, die Kirche ist mit mir.

Aus eben diesen Gründen sind die verschiedenen Formen der neuen Apologetik für sich allein jedenfalls nicht ausreichend, mag man nun zeigen, daß die sittlich-sociale Anlage des Menschen eine übernatürliche Religion verlangt, oder daß im Menschen eine Unzulänglichkeit sich findet, die nur durch übernatürliche Offenbarung gehoben werden kann, oder daß die christliche Religion besser ist als irgend eine andere, die je auf Erden bestanden hat. All diese Erwägungen sind schön und gut und können, richtig und zweckmäßig verwendet, vortreffliche Dienste leisten, aber die alte Apologetik ersetzen können sie nicht.

Sie weisen nicht die Existenz und die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung nach, sie zeigen nicht, daß und warum wir den Lehren dieser Offenbarung Unterwerfung des Verstandes schulden, sie machen uns nicht mit jenen Glaubwürdigkeitsmotiven bekannt, auf deren sicherer Erkenntniß nach der Lehre des Vaticanums die Vernünftigkeit des Glaubens beruht.

Die Neuapologeten zeigen sich zum Theil angesteckt von jenem falschen Begriffe des Glaubens, der dem Rationalismus eigenthümlich ist. Diesem ist der Glaube nicht die Annahme bestimmter Wahrheiten wegen der Autorität des offenbarenden Gottes, sondern ein unbestimmtes Gefühl der Abhängigkeit von einem höhern „übernatürlichen“ Wesen und eine ebenso unbestimmte Hingabe des Herzens an dasselbe. Darum meinen sie auch, man könne von einem wahren und falschen Glauben ebensowenig reden wie von einer wahren und falschen Sprache oder einem wahren und falschen Gefühle.

Das Vaticanum hat die Lehre mit dem Anathem belegt, daß der christliche Glaube keine Unterwerfung des Verstandes unter die Autorität der göttlichen Offenbarung ist; und aus den Verhandlungen des Concils geht hervor, daß diese Verurtheilung gegen jene Auffassung des Rationalismus und Halbrationalismus gerichtet sein soll[1].

Folglich muß das Augenmerk der Apologetik ganz vorzüglich darauf gerichtet sein, die Autorität der göttlichen Offenbarung, wie diese in der Kirche niedergelegt ist, festzustellen. Eine undogmatische Religiosität nützt nichts oder an sich doch nicht viel; der „dogmatische Intellectualismus" ist das Fundament, auf welches die christliche Religion sich aufbaut. Daß nicht das bloße Fürwahrhalten des Verstandes auf die Autorität des offenbarenden Gottes hin, sondern im Gegensatz hierzu nur der „Herzensglaube" wahrer Glaube sei, ist vom Vaticanum als Irrthum gebrandmarkt worden. Der Wille muß beim Glauben mitwirken, insofern der Glaube eine freie Unterwerfung des Verstandes ist; der Wille muß auch durch die Liebe den Glauben verdienstlich machen für das ewige Leben. Aber der Glaube ist seinem Wesen nach ein Verstandesact. Diesen „Intellectualismus" kann man nicht verwerfen, ohne mit definirten Dogmen in Widerspruch zu gerathen.

Ist der katholische Glaube Vernunftglaube, so muß er auch vernünftige Gründe für die Annahme der Glaubwürdigkeitsmotive haben. Welches diese Gründe seien, darüber hat uns die Kirche ebenfalls nicht im unklaren gelassen. Im dritten Kapitel der Constitution über den Glauben sagt das Vaticanum: „Damit der Dienst unseres Glaubens vernünftig sei, wollte Gott mit den innern Einwirkungen des Heiligen Geistes äußere Beweise für seine Offenbarung verbinden, göttliche Thaten nämlich, und vor allem Wunder und Weissagungen, welche als sprechende Zeugnisse für Gottes Allmacht und unendliches Wissen vollkommen sichere Anzeichen göttlicher Offenbarung und zudem der Fassungskraft aller angemessen sind." Also ist es Aufgabe der Apologetik, die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung aus den Wundern und Weissagungen zu beweisen; denn hat Gott gewollt, daß dieses die Beweise seien, dann können wir diese Beweise nicht verwerfen oder beiseite setzen und uns nach andern umsehen.

Ferner sagt das Vaticanum: „Damit wir unserer Pflicht, den wahren Glauben zu umfassen und in ihm standhaft zu verharren, nachkommen

[1] Collectio Lacensis VII, 526 sqq.

könnten, hat Gott durch seinen eingebornen Sohn die Kirche gestiftet und mit offenkundigen Kennzeichen seiner Stiftung versehen, auf daß sie als die Hüterin und Lehrerin des geoffenbarten Wortes von allen erkannt werden könnte." Also ist es Aufgabe der Apologetik, die göttliche Einsetzung der Kirche und ihres Amtes aus ihren Kennzeichen darzuthun.

In den Concilsverhandlungen lesen wir: „Unter jenen Protestanten, welche sich zur Annahme der christlichen Offenbarung bekennen, gibt es viele, welche die äußern Kriterien zur Erkennung und zum Beweise der Offenbarungsthatsache verwerfen und sich einzig auf die *innere Erfahrung*, das *religiöse Gefühl*, das *Zeugniß des Geistes*, die *unmittelbare Gewißheit des Glaubens* berufen. Die Beweiskraft oder Nothwendigkeit der *Glaubwürdigkeitsbeweggründe* aus den Wundern und der Erfüllung der Prophezeiungen läugnen sie entweder vollständig oder lassen sie doch nur als Hilfsmittel gelten, wenn der Glaube schon vorausgesetzt wird; denn, sagen sie, derartige Thatsachen können ja nur durch den schon vorhandenen Glauben erkannt werden. Schon die Pseudoreformatoren wollten das echte Wort Gottes am ‚Geschmack' erkennen und nahmen deshalb in jedem Gläubigen ein unmittelbares Zeugniß des Heiligen Geistes an. Die Neuern haben dieselbe Methode beibehalten, aber an Stelle des Zeugnisses des Heiligen Geistes setzen sie das *religiöse Gefühl* oder das *Bedürfniß des Geistes nach Religion*. Durch dieses Gefühl sollen wir, ohne daß die christliche Offenbarung uns durch äußere Kennzeichen glaubwürdig wird, die christliche Religion unmittelbar als wahr und göttlich umfassen. Es fehlt auch nicht an solchen, die lehren, jene übernatürlichen Thatsachen ließen sich gar nicht als Motive der Glaubwürdigkeit erkennen, wenn man nicht schon den Glauben voraussetze; darum könne die Thatsache der Offenbarung einem Menschen, der den Glauben noch nicht angenommen hat, gar nicht bewiesen werden, und somit könne eine sichere Ueberzeugung von der Offenbarungsthatsache oder von der Existenz der Offenbarung der Annahme des Glaubens nicht vorausgehen, sondern ohne eine solche Ueberzeugung werde der Glaube durch die göttliche Gnade in der Weise hervorgebracht, daß er ein [ohne äußern Grund] aus dem Innern hervorquellender unmittelbarer Vernunftact sei." [1]

[1] Collectio Lac. VII, 528.

Ist das nicht ein Spiegel, in den fest hineinzuschauen für gewisse Neuapologeten sehr nützlich sein dürfte? Wie urtheilte man auf dem Concil über diese Theorien?

„Der Apostolische Stuhl sah sich schon oft in die Nothwendigkeit versetzt, derartige Irrthümer zu ächten." Es werden hierauf eine Reihe von Sätzen angeführt, dann heißt es weiter: „Daß der Irrthum, um den es sich hier handelt, voll Gefahr ist, leuchtet von selbst ein. Denn wenn man die äußern Kriterien, durch welche Gott seine Offenbarung wie mit einem göttlichen Siegel beglaubigt hat, verwirft oder ihrer Beweiskraft entkleidet und alles auf die ‚innere Erfahrung' und das ‚innere Gefühl' zurückführt, dann gibt es keinen sichern Maßstab mehr, um die wahre Offenbarung von einer vorgeblichen zu unterscheiden. Denn jenes Gefühl ist nach dem gewöhnlichen Lauf der Vorsehung nicht insofern Gegenstand der Erfahrung, als es etwa übernatürlich ist, und wenn es von den äußern Kriterien getrennt wird, so ist es den schlimmsten Täuschungen unterworfen. Infolgedessen sehen wir auch, daß manche sich für eine falsche Religion oder für offenbare Irrthümer auf die ‚innere Erfahrung' und das ‚innere Gefühl' berufen, welches sie dem Heiligen Geist zuschreiben."[1]

Also steht es dem Theologen gar nicht frei, jene Gegenstände, welche den Inhalt der alten Apologetik bilden, aus dem System der theologischen Wissenschaft auszuscheiden und psychologische, sociale, ethnographische Untersuchungen an deren Stelle zu setzen. Die alte Apologetik lebt noch und wird leben, solange die Kirche besteht.

Aber kann nicht die Apologetik ergänzt und vervollkommnet werden durch Zuziehung neuer wissenschaftlichen Methoden und Resultate? Ohne Zweifel. Die alte Apologetik für todt und abgeschafft erklären und behaupten, die Apologetik müsse mit der Zeit und ihren Errungenschaften fortschreiten, sind zwei ganz verschiedene Dinge. Je vollständiger, je gründlicher, je zeitgemäßer der Apologet seinen Gegenstand behandelt, desto besser.

Doch ist hier eine doppelte Einschränkung festzuhalten. Erstens müssen, wie schon vorhin bemerkt, in einem systematischen Studiengang unnütze Wiederholungen vermieden werden. Zweitens geht das Noth-

[1] Collectio Lac. p. 528 sq.

wendige dem bloß Nützlichen und Angenehmen vor. Unter dieser Rücksicht wäre es z. B. verfehlt, den Candidaten der Theologie eine weitläufige Auseinandersetzung der verschiedenen heidnischen Religionssysteme zu geben, ihnen dagegen ganze Abschnitte der katholischen Dogmatik vorzuenthalten oder doch nur höchst dürftig zu erklären. Daß der katholische Priester seine eigene Dogmatik gründlich kennt, ist viel unerläßlicher, als daß er eine oberflächliche Kenntniß der heidnischen Religionen hat[1]. Läßt sich beides vereinigen, gut! Muß aber eines von beiden zurücktreten, dann offenbar letzteres. Etwas anderes ist es, wenn ein Theologe eine apologetische Monographie schreibt. Da mag er alles auf seinen Gegenstand Bezügliche hineinziehen, soweit er es nur zu bemeistern und klar und übersichtlich darzustellen vermag. Die Aufgabe der Schule ist genau umschrieben, im Leben dagegen sind Ziele und Mittel sehr oft der freien Wahl überlassen. Daraus also, daß etwas einer apologetischen Monographie zur Zierde gereicht, folgt noch lange nicht, daß nun auch jedes apologetische Schulbuch sich mit demselben Gegenstande befassen oder dieselbe Methode befolgen muß.

Man wirft den Lehrbüchern der traditionellen Apologetik oft steifes, verknöchertes Wesen, Mangel an Beweglichkeit und Fortschritt und Ungenießbarkeit der Form vor, man sagt, sie seien mehr ein hölzernes Gerüst als ein lebendiger Baum. Allein das alles gehört doch sicher nicht zum Wesen der alten Apologetik. Fort mit den Mängeln, aber die Sache bleibe! Man behandle dieselben Gegenstände so frisch, so anziehend, so geistreich, als es nur die Natur eines Schulbuches zuläßt, welches ja selbstverständlich kein Tummelplatz für Rhetorik und Schöngeisterei sein kann. Wir haben übrigens in Deutschland allein so viele und verschiedenartige Apologetiken und Apologien, in deutscher sowohl wie in lateinischer Sprache, daß sich schwer einsehen läßt, woher bei uns die Klage über Verknöcherung ihre Berechtigung nehmen sollte. Ich will nur an die Namen Hettinger, Bautz, Gutberlet, Schanz, Schill, Jungmann, Egger, Ottiger, Wilmers erinnern, um von den zahlreichen ältern Werken ganz zu schweigen[2].

---

[1] Ich sage „oberflächlich“, denn sehr tiefgehend kann die im Rahmen des theologischen Cursus erworbene Einsicht in dies ungeheure Gebiet selbstredend nicht sein.

[2] Eine sehr vollständige Uebersicht über die neuere apologetische Literatur gibt P. *de la Barré*, Rapport sur l'apologétique. Paris 1899.

Ganz unwissenschaftlich, weil auf unwahrer Voraussetzung beruhend, wird der Einwurf, wenn man über „Seminarapologetik" zu spötteln anfängt. Es gibt kein Lehrbuch, welches z. B. in allen Seminarien Deutschlands gebraucht würde. Die Lehrbücher aber, welche aus bischöflichen oder klösterlichen Lehranstalten hervorgegangen sind, dürfen sich neben andern doch wohl sehen lassen. Darum ist es der Würde der Sache durchaus nicht gemäß, wenn man für neue Richtungen und Methoden Propaganda zu machen sucht durch ungerechte bissige Bemerkungen über das bisher Geleistete. Wohl sind nicht alle alten Apologetiken bewundernswerthe Meisterwerke, wie es die neuen auch nicht sein werden. Aber die Behauptung, daß jene alle minderwerthig seien, daß sie sich alle von jeder Berührung mit den heutigen Gedanken und Strebungen abschlössen und nur immer an verknöcherten Termini herumnagten, ist in ihrer Allgemeinheit so falsch, daß man den Gegnern wohl antworten könnte: Wenn ihr in einer so offenkundigen Sache solche Unrichtigkeiten vorbringt, welches Vertrauen soll man da noch zu euch haben in entlegenern und dunklern Fragen?

Aber das Latein, das barbarische Latein! Nun, wer das Latein nicht versteht oder nicht leiden mag, dem stehen zahlreiche apologetische Werke in neuern Sprachen zur Verfügung. Das Latein ist die Sprache der abendländischen Kirche, in lateinischer Sprache sind die Beschlüsse der Concilien, die Bullen und Sendschreiben der Päpste, die Werke der größten Theologen abgefaßt. Darum ist es von einem Theologen nicht zu viel und nicht grundlos verlangt, daß ihm die Kirchensprache gewissermaßen zur zweiten Muttersprache werde. Die Unterschiebung, daß durch die lateinische Sprache eine Scheidewand zwischen der Theologie und dem wissenschaftlichen Leben der Gegenwart errichtet werden solle, ist, wenn ernst gemeint, so kindlich, daß sie vor denkenden Männern keiner Erörterung bedarf.

Ein hl. Franz von Sales, ein Bossuet, aus unsern Tagen ein Hettinger gehören durch die apologetischen Werke, die sie in ihrer Muttersprache verfaßt haben, zu den bedeutendsten Apologeten ihrer Zeit. Nun, diese Männer sind aus Lehranstalten hervorgegangen, an denen in der Theologie und Philosophie die lateinische Sprache herrschte. Das Latein hindert niemand an der Erwerbung der Fertigkeit, sich in der Muttersprache leicht und gefällig auszudrücken. Zahlreiche Beispiele auch aus der Gegenwart beweisen das zur Genüge. Andererseits wird diese Fertig-

keit nicht gerade durch alle gelehrten Schriften in deutscher Sprache gefördert. Man begegnet oft genug deutsch geschriebenen philosophischen und theologischen Werken, die mit Fremdwörtern, lateinischen Kunstausdrücken und Redewendungen so verunziert sind, daß man im Interesse der deutschen Sprache wünschen möchte, diese Bücher wären lateinisch verfaßt; denn das Latein ist nun einmal eine todte Kunstsprache, die sich manches gefallen lassen muß, was in einer lebenden Sprache höchst abstoßend und widerwärtig ist. Indessen gehört die lateinische Sprache nicht zum Wesen der alten Apologetik. Nur das ist wahr: die höchste kirchliche Autorität wird, soweit sie freie Hand hat, stets darauf hinarbeiten, daß das Latein an ihren Lehranstalten die Sprache der theologischen Wissenschaft bleibt.

Nicht ganz unrichtig hat man gesagt, die alte Apologetik oder vielmehr das ganze Lehrgebäude der alten Philosophie und Theologie sei zwar ein wohlgefügtes, gut eingerichtetes und geordnetes Haus und für seine Bewohner sehr angenehm und zusagend; aber man müsse erst eintreten und sich häuslich niederlassen, um diese Annehmlichkeit zu verkosten; dazu ließen sich jedoch die Philosophen der Neuzeit nicht bewegen, da ihre ganz verschiedene Anschauungsweise sie von diesem mittelalterlichen Bauwerk abschrecke.

Richtig! Wer sich nicht in die Scholastik hineinlebt, wird nie den ganzen Reiz dieser völlig geschlossenen und allen billigen Ansprüchen der Vernunft so vollständig und allseitig genügenden Weltanschauung verstehen. Das hat die Scholastik mit dem christlichen Glauben, das hat sie im Grunde mit allen wissenschaftlichen Systemen gemein. Das Eingehen in den Geist derselben ist nothwendig zum vollen Verständniß. Jede Wissenschaft ist nicht bloß ein flüchtiges Anschauen eines Gegenstandes oder einer Reihe von Gegenständen, sondern der bleibende geistige Besitz eines bestimmten Begriffsgebietes und zugleich die Kunst, die einschlägigen Begriffe recht zu erfassen, leicht zu verwerthen, richtig zu ordnen und in ihrer Beziehung zum wissenschaftlichen Gesamtorganismus zu verstehen. Die Neuapologeten werden uns doch wohl keine Wissenschaft liefern wollen, bei der das nicht nothwendig ist. Jede Kunst aber ist eine durch häufige Uebung erworbene Fertigkeit. Aus dem Mangel an Uebung kommt der Mangel an Vertrautheit mit dem innersten Wesen einer Wissenschaft. Daher stammen auch die oft geradezu possierlichen Mißverständnisse betreffs einzelner scholastischen Lehren bei sonst tüchtigen Gelehrten, die glauben, ein flüchtiger Einblick in ein scholastisches Werk gebe ihnen ein Recht, über die Scholastik abzuurtheilen.

Man wird sagen: Wozu dann aber eine Apologetik, wenn die Draußenstehenden, die nicht eintreten wollen, dadurch gar nicht überzeugt werden? Die Antwort ist, wie schon gesagt, sehr einfach. Ein Haus wird zunächst für die Hausgenossen gebaut und nicht für Fremde. Wie die Kirche ihre Lehre zunächst den Gläubigen und nicht an erster Stelle den Ungläubigen anpaßt, so ist auch das ganze philosophisch-theologische Lehrgebäude der kirchlichen Wissenschaft zuvörderst den gläubigen Gelehrten angepaßt. Es handelt sich nicht hauptsächlich darum, Irrthümern entgegenzutreten, sondern die Wahrheit zu erfassen und nach allen Richtungen und Beziehungen klarzulegen, sich Rechenschaft über den Glauben, seine Voraussetzungen, seine Grundlagen, seinen Inhalt zu geben. Ist also die Scholastik so beschaffen, daß der vom Glauben erleuchteten Vernunft Genüge geschieht, dann ist die erste und hauptsächlichste Aufgabe gelöst. Was kümmert es mich, ob Kant die Gottesbeweise für ungiltig erklärt, wenn ich einsehe, daß sie richtig sind? Mag ein Kantianer oder Schopenhauerianer mir noch so oft versichern, die solide Mauer, die ich sehe, sei nur ein subjectives Phänomen, so wird mich das in meiner Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Mauer nicht erschüttern und mich nicht zu dem Versuch verleiten, mit dem Kopf durch die Mauer zu rennen. Was hat man nicht schon alles bezweifelt? Selbst die Allgemeingiltigkeit der mathematischen Sätze hat man bestritten. Die Mathematiker aber haben recht gethan, sich um diesen Einfall nicht zu kümmern und das Vertrauen auf ihre Wissenschaft nicht im mindesten zu verlieren.

So haben auch die Anhänger der alten Apologetik keinen Grund, an ihrer Wissenschaft irre zu werden, weil die Ungläubigen mit Verachtung auf dieselbe herabsehen. Wer in einem fest und gut eingerichteten Hause wohnt, der hat keinen Nachtheil davon, daß es auf der Straße Leute gibt, die sagen: in einem solchen Hause möchte ich nicht wohnen. Was würde er auf das Ansinnen erwidern, er solle sein Haus niederreißen, damit andere sich nicht mehr darüber aufhalten? So ist es auch ein starkes Stück, zu verlangen, man solle die alte Apologetik preisgeben, weil sie den neuen Philosophen nicht gefällt. Den Kindern des Hauses gefällt sie aber wohl, und die haben doch an erster Stelle das Recht, berücksichtigt zu werden. Die Behauptung, die alte Apologetik befriedige in unserer Zeit die Geister nicht, ist in dieser Allgemeinheit nicht wahr. Zu den Geistern unserer Zeit gehören auch die gläubigen Gelehrten, und diese werden in ihrer großen Mehrzahl durch die alte, aber in der rechten

Weise fortschreitende Apologetik durchaus befriedigt. Daher die entschiedenen Proteste, die sich in Frankreich gegen den Angriff auf die alte Apologetik erhoben.

Aufgabe der Kirche und somit der Apologeten ist es allerdings auch, die Gründe für die geoffenbarte Wahrheit den Draußenstehenden in einer möglichst entsprechenden und wirksamen Weise nahezulegen. Hier ist jedes zweckentsprechende Hilfsmittel willkommen, auch neue apologetische Methoden. Alle derartigen Versuche sind mehr auf den praktischen Erfolg gerichtete, zufällige Formen, die mit jedem Zeitalter, ja mit den einzelnen Individuen wechseln. Der eine wird durch die schöngeistigen Schilderungen Chateaubriands angezogen, ein anderer durch die gemüthvollen Darstellungen Hettingers, ein dritter durch die geschichtlichen Untersuchungen de Broglies. Nichts von dem ist mit der alten Apologetik unverträglich, manches unter praktischen Rücksichten der apologetischen Methode der Schulbücher weit vorzuziehen.

Cardinal Newman hat in der Vorrede zu seinem Werke über Schwierigkeiten der Anglikaner betreffs der katholischen Lehre einige sehr gute Bemerkungen über diesen Gegenstand:

„Vielleicht überrascht es manchen, daß der Verfasser dieser Vorträge, anstatt sich mit dem directen Beweis für den Katholicismus zu beschäftigen, es auf nichts weiteres ablegt, als denjenigen, welche schon die Gründe zu seinen Gunsten zugegeben haben, Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen." Aber der Beweis für den göttlichen Ursprung der Kirche ist es nicht, wonach man in England heute am meisten verlangt. Die Kirche übt durch ihr Dasein und ihr Auftreten eine mächtige Anziehungskraft auf Tausende aus. Sie wird zwar verfolgt und gelästert, aber das zeigt nur, wie sehr man ihren Einfluß fühlt. „Wir brauchen darum so lange keine Abhandlung über die Kennzeichen der Kirche, bis dieser Einfluß erklärt und zerstört ist. . . . Augenblicklich steht der denkende Theil der Gesellschaft der Kirche entweder sehr nahe oder sehr fern. Die erste Pflicht der Katholiken ist es, die an der Thüre Stehenden in ihr Haus aufzunehmen. Nachher, wenn das erst geschehen, wird es Zeit sein, sich zu vergewissern, wie die Dinge auf dem weiten Gebiet der Philosophie und Religion liegen, und welchen neuen Standpunkt die Streitfrage eingenommen hat; bisher genügen die alten Beweise. Eine regelrechte Abhandlung über die Kennzeichen der Kirche schreiben hieße sich der Gefahr aussetzen, etwas aufzubauen, was heute [unter den Anglikanern] keiner nöthig hätte und morgen keiner brauchen könnte. Jedenfalls würden jene, die sich der Kirche nähern, nicht so weit gekommen sein, als sie sind, wenn sie nicht Beweise gehabt hätten, die genügen, um sie noch weiter voranzubringen." Aber allerlei Einwürfe und Bedenken praktischer und theo=

retischer Art gegen die Kirche oder den Anschluß an dieselbe liegen im Wege. „Wo Losschälung von der Welt, ein offener Sinn für das Ueberweltliche und eine einfache Entschlossenheit, den Willen Gottes zu thun, vorhanden ist, da werden solche Schwierigkeiten keinen Einfluß haben auf Männer, die Gelegenheit hatten, sich mit den Kennzeichen oder Beweistiteln der Kirche bekannt zu machen.... Dagegen fallen solche Schwierigkeiten in die Wagschale und halten solche Männer im Protestantismus zurück, die noch beeinflußt werden durch freundschaftliche Zuneigung, Vertrauen auf Höherstehende, Rücksicht auf die eigene Stellung, Furcht vor augenblicklicher Unannehmlichkeit, Gleichgiltigkeit, Liebe zur Unabhängigkeit, Angst vor der Zukunft, Rücksicht auf den Ruf, Verlangen nach Beständigkeit, Anhänglichkeit an Lieblingsideen, Vernunftstolz oder Widerstreben, noch einmal in den Unterricht zu gehen.... Indessen gerade dieselben Personen, die ihren Augen gern die Wahrheit durch Einreden und Schwierigkeiten verhüllen möchten, würden trotzdem, wenn sie gezwungen wären, ihr ins Gesicht zu schauen und die katholischen Beweise direct auf sich wirken zu lassen, oft Kraft und Muth genug haben, den gefürchteten Schritt zu thun, und würden sich, beinahe bevor sie wüßten, was geschehen, im Hafen des Friedens befinden.... Unter diesen Umständen ist es ebensogut ein Act der Nächstenliebe, die Beseitigung dieser Einwände gegen die Wahrheit zu versuchen, die, ohne wirklich zu entschuldigen, zur Entschuldigung des Unglaubens dienen sollen, wie die Gelegenheit zur Sünde auf irgend einem andern Pflichtgebiete zu beseitigen."

Hier haben wir also einen praktischen Fall, wo die Beweise der alten Apologetik deshalb nicht vorgelegt zu werden brauchen, weil sie bereits zugestanden sind, und es bloß gilt, außerhalb der Sache liegende Schwierigkeiten, oft nur Strohhalme, aus dem Wege zu räumen, die von dem letzten entscheidenden Schritte abschrecken. Gerade umgekehrt ist die Sachlage in Frankreich und auch anderswo. Weit entfernt, die alten Beweise zuzugeben, hat man vielfach jeden Sinn und jedes Verständniß für dieselben verloren. Da gilt es, den Geisteszustand derer, die man gewinnen will, erst kennen zu lernen und den festen Punkt zu finden, wo man den Hebel ansetzen kann, um die starre Gleichgiltigkeit oder Widersetzlichkeit zu heben.

„Wenn man", schreibt ein neuerer französischer Apologet [1], „uns fragt, warum eine neue Apologie der Religion? dann antworten wir: weil die alten ungenügend geworden sind. In der Polemik gegen den Glauben haben, wie im Kriege, die Angriffswaffen sich seit Jahren geändert, und darum ist die Vertheidigung gezwungen, die ihrigen ebenfalls anzupassen. Gewiß sind die Wahr-

[1] P. Caussette, Die Vernünftigkeit des Glaubens. Deutsche Uebersetzung Mainz 1888.

heiten unseres Glaubens unveränderlich, allein sie müssen sich je nach den flüchtigen Zeiten, die ihr ewiger Glanz zu beleuchten hat, in verschiedener Weise darstellen. Darum hat man sie treffend mit dem Lichte des Leuchtthurmes verglichen, das, selbst unveränderlich und unbeweglich, seine wechselnden Farben nach allen Punkten des Horizontes aussendet. Allerdings muß die Apologie, um vollständig zu sein, die traditionellen Argumente mit denjenigen vereinigen, welche die verschiedenen Zeiten nothwendig machten. Allein man wird wohl behaupten können, daß sie um so größern Nutzen bringen wird, je mehr sie die Bedürfnisse der Gegenwart im Auge behält."

Eine Klippe muß jedoch bei dieser Annäherung an die Schwäche der Nichtgläubigen sorgfältig vermieden werden. Der Heilige Vater warnt vor derselben in seinem Schreiben über den Amerikanismus. „Man behauptet, um den guten Willen Andersgesinnter zu gewinnen, sei es gut, wenn man gewisse Lehrstücke, gleichsam als ob sie von geringerer Bedeutung wären, übergehe oder doch so abschwäche, daß sie nicht mehr denselben Sinn haben, an welchem die Kirche stets festgehalten hat. Um nun zu zeigen, wie sehr ein solches System zu mißbilligen ist, braucht es nicht vieler Worte, wenn man sich nur Art und Ursprung der Lehre ins Gedächtniß ruft, welche die Kirche überliefert. . . . Ein Stillschweigen, durch welches gewisse Grundsätze der katholischen Lehre übergangen und gewissermaßen dem Dunkel der Vergessenheit überliefert werden, darf durchaus nicht für vorwurfsfrei gelten. Denn der Urheber und Lehrer aller Wahrheiten, welche das Christenthum enthält, ist ein und derselbe, ‚der eingeborene Sohn, der im Schoße des Vaters ist' (Joh. 1, 18). Daß aber diese Wahrheiten für alle Zeiten und Völker gelten, ergibt sich klar aus den Worten, die Christus selbst an seine Apostel gerichtet hat: ‚Gehet hin und lehret alle Völker. . . .' (Matth. 28, 19). Fern sei es darum, von der göttlich überlieferten Lehre etwas abzuziehen oder aus irgend einem Grunde zu übergehen; denn wer das thäte, würde vielmehr die Katholiken von der Kirche trennen als die Andersgesinnten der Kirche zuführen wollen. Sie mögen zurückkehren, nichts ist uns erwünschter, alle mögen zurückkehren, die fern von der Herde Christi irren, aber auf keinem andern Wege, als den Christus selbst uns gezeigt hat." Herablassung, aber keine Vertuschung; methodisches Vorangehen, aber kein unehrliches Verschweigen; Nachweis der angenehmen Wahrheiten, aber kein Verrath an den unangenehmen Wahrheiten; Eingehen auf fremde Ideen, aber dabei die christliche Lehre voll und ganz.

II. Religion, Naturwissenschaft und sittliches Bewußtsein.

Daß aus den Reihen der ungläubigen Naturforscher die heftigsten Angriffe auf die Offenbarung gemacht worden sind und werden, ist eine bekannte Thatsache.

Diese Angriffe abzuwehren, ist eine unabweisliche Aufgabe der katholischen Wissenschaft. Das kann nun auf eine doppelte Weise geschehen. Entweder stellt man sich selbst auf den Standpunkt der Naturwissenschaft und zeigt, daß die Einwendungen gegen die geoffenbarten Lehren nicht auf wissenschaftlich sichern Ergebnissen beruhen, sondern auf unbewiesenen Annahmen und falschen Behauptungen; oder man bewacht die Grenzgebiete zwischen Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft und weist alle unberechtigten Uebergriffe zurück. Beide Arten der Vertheidigung sind mit größerem oder geringerem Erfolge versucht worden.

Duilhé de Saint-Projet hat eine „Apologie des Christenthums auf dem Boden der empirischen Forschung" geschrieben, die von Dr. Braig ins Deutsche übersetzt und mit Zusätzen versehen worden ist (Freiburg 1889). „Es läßt sich nicht verkennen (sagt er): die Wissenschaft der empirischen Forschung ist es, die gegenwärtig die denkende Welt beherrscht, welche den allgemeinen Vorstellungen und der öffentlichen Meinung das Gepräge verleiht. Darin läge kein Unglück, wenn jedes Ding seinen natürlichen Platz behielte. Dem ist aber nicht so. Die Gegner jeder Religion haben das Wissen der empirischen Forschung zur Antithese des positiven Glaubens gemacht. Ihre Anstrengungen sind nur zu häufig vom Erfolge gekrönt, wie sie meinen. Es wäre thöricht, es wäre gefährlich, sich dieses zu verhehlen. Unkenntniß des Uebels verhindert, nach dem rechten Heilmittel zu suchen." Daraus wird der Schluß gezogen: „Die apologetischen Studien müssen heute in erster Linie auf die Naturwissenschaften eingehen, aber auf die Ergebnisse der Naturwissenschaften in ihrer Beziehung zu der theistischen Philosophie und zum Christenglauben, d. h. auf die speculativen Resultate der empirischen Forschung." Ja es wird bemerkt: „In den nachfolgenden Vorträgen werden wir einzig diesen Gesichtspunkt festhalten." So geschieht es auch. Der Verfasser behandelt nur die kosmologischen, biologischen und anthropologischen Fragen.

Das ist, wie Schanz mit Recht sagt, „gewiß einseitig"[1]. Die Naturwissenschaft ist eine, aber nicht die leitende Macht der denkenden

[1] Ueber neue Versuche der Apologetik (Regensburg 1897) S. 78.

Welt. Das Bedürfniß der Menschen nach Religion erweist sich der ungläubigen Naturwissenschaft immer als eine übermächtige Gegnerin und wird sich stets als eine solche erweisen. Auch genügt es nicht, die falschen Behauptungen der ungläubigen Naturforscher zu widerlegen. Gesetzt, ihre Falschheit wäre von allen zugegeben, so wäre damit die Wahrheit des Christenthums noch nicht dargethan. Die Zurückweisung eines Einwurfes ist noch kein positiver Beweis für die angegriffene Lehre. Selbst die Naturwissenschaft auf ihrer denkbar höchsten Höhe und befreit von allen Unrichtigkeiten und Unsicherheiten könnte die Wahrheit des Christenthums nicht beweisen, sondern nur jene äußerst gefährlichen Hindernisse aus dem Wege räumen, die so viele an der Erreichung dieser Wahrheit hindern. Darum muß die Apologetik weit über die engen Grenzen hinausgehen, die der hochverdiente französische Gelehrte sich gesteckt hat.

Aber wahr ist es: eine Auseinandersetzung mit den naturwissenschaftlichen Lehren ist unerläßlich. Darüber sind die katholischen Philosophen und Theologen so ziemlich einig. Nur wird nach der alten Methode dieser Gegenstand nicht in der Apologetik im engern Sinne des Wortes, sondern zum Theil in der Philosophie, zum Theil in der Dogmatik behandelt.

Einen ganz andern Weg zur Vertheidigung der Religion gegen die ungläubige Naturwissenschaft haben eine Anzahl neuester französischer Apologeten eingeschlagen, indem sie der Naturwissenschaft jede Zuständigkeit aberkennen, in religiösen Fragen überhaupt mitzusprechen.

Die Männer dieser Richtung schließen sich vielfach an die Ideen an, welche der bekannte englische Minister A. J. Balfour in einem bereits vor zwanzig Jahren erschienenen Buche[1] angedeutet und später weiter ausgeführt hat.

Balfour sucht in diesem Buche nachzuweisen, daß die „Wissenschaft" (unter diesem Namen versteht er hauptsächlich den Monismus mit seiner Entwicklungstheorie) keinen philosophischen Werth hat, sondern auf Annahmen beruht, die weder aus sich selbst einleuchtend sind noch aus sichern Gründen bewiesen werden. „Wissenschaft" ist eine Form des „Glaubens", Religion eine andere. Müßten wir auf zwingende Beweise warten, so kämen wir gleich wenig zur „Wissenschaft" wie zur Religion. Unter

---

[1] Der Titel lautet: A defence of philosophic doubt, being an essay on the foundations of belief.

diesen Umständen ist es aber die reinste Anmaßung, wenn die „Wissenschaft“ sich als das allein Vernunftgemäße hinstellt und die Religion mit ihren verschiedenen Anschauungen als unvernünftig verwirft. Ein nichtrationales Element findet sich in der „Wissenschaft“ so gut wie in der Religion. Wir können eine Annahme aus einer andern vorhergehenden ableiten, aber wir müssen schließlich zu ersten Annahmen kommen, die nicht mehr beweisbar und insofern nichtrational sind, sondern durch eine Art Naturtrieb angenommen werden.

Es wird uns folgendes Gespräch zwischen einem Evolutionisten und einem Fragesteller vorgeführt:

Ev.: Die Entwicklungslehre ist eine auf anerkannt wissenschaftliche Methoden gestützte Theorie.

Fr.: Sie reden von wissenschaftlichen Methoden, aber eine Methode muß doch von einem Princip oder Principien ausgehen. Wie kommen Sie nun zu diesen?

Ev.: Die Principien, von denen Sie sprechen, sind, soviel ich weiß, die Annahmen, von denen jeder ausgehen muß, der irgend einen Fortschritt im Wissen zu machen hofft.

Fr.: Wenn ich Sie recht verstehe, sind es diese Annahmen, die erst eine wissenschaftliche Methode möglich machen. Sie können also selbst nicht das Ergebniß einer wissenschaftlichen Methode sein; sie können aber auch nicht zu jener Klasse von Ueberzeugungen gehören, welche der Fortschritt der Entwicklung unangetastet lassen wird [sie können also später möglicherweise als falsch gelten].

Ev.: Trotzdem müssen Sie doch etwas annehmen.

Fr.: Aber die Schwierigkeit liegt hier, wie mir scheint, darin, daß, wenn Sie von der Idee der Entwicklung ausgehen, diese Annahmen, wie alle übrigen nicht auf „anerkannt wissenschaftliche Methoden“ gestützten Glaubensformen, nur Durchgangsstufen in der Meinungsentwicklung sind oder sein können, wie die Lehren, welche dem Ahnendienst oder dem Theismus zu Grunde liegen. Trotzdem können Sie zu Ihrer Entwicklungstheorie nur kommen, wenn Sie von diesen Annahmen ausgehen. Mit andern Worten, wenn die Entwicklungslehre sicher ist, so müssen diese Annahmen sicher sein, insofern sie als Vordersätze beim Schlußverfahren dienen, und zugleich unsicher, insofern sie Wirkungen [ohne erkennbare Ursache] sind. Das ist aber unglaublich.

Ev.: Und doch, Sie sehen, Sie müssen irgend etwas [als Ausgangspunkt] annehmen.

Fr.: Immerhin ist es bedauerlich, daß Sie Ihre Annahmen nicht in einer Weise ordnen können, die Ihrem System mehr Folgerichtigkeit gäbe. Wie die Dinge stehen, gleichen Sie einem Astronomen, der seine ganze Theorie von der Bewegung der Himmelskörper auf die Annahme baute, daß sein eigener Planet stillstehe, der aber unglücklicherweise fände, daß einer der nothwendigen Schlüsse

aus seiner Theorie der sei, sein Planet sei mit allen übrigen zugleich in Bewegung. In dem Falle würde man wohl sagen: Wenn seine Schlüsse richtig sind, müssen seine Voraussetzungen falsch sein, und wenn seine Voraussetzungen richtig sind, müssen seine Schlüsse falsch sein.

Kurz gesagt, der entwicklungstheoretische Monismus vernichtet sich selbst; denn wenn alles, auch unsere wissenschaftlichen Ueberzeugungen, nur den Punkt bezeichnen, bei dem die nothwendig wirkenden Ursachen in ihrer Entwicklung augenblicklich angekommen sind, so kann beim Fortschritt der Entwicklung sich herausstellen, daß alle unsere jetzigen Ideen falsch sind, auch die monistische Entwicklungstheorie.

Liegt die Sache aber so, dann ist die „Wissenschaft" mit ihren Machtsprüchen gegen die Religion im Unrecht. In populärwissenschaftlichen Schriften hört man es immer wiederholen, daß alles, was nicht mit der „Wissenschaft" übereinstimmt, zu verwerfen sei. Daß gewöhnliche, wenig denkgeübte Leser sich dabei beruhigen, ist nicht sehr verwunderlich. Weniger aber läßt sich begreifen, warum es Männern, die doch zu philosophiren verstehen, nie in den Sinn kommt, sich einmal die Frage ernstlich vorzulegen, welches denn die letzten Gründe sind, auf die ihre „Wissenschaft" sich stützt. Wissen sie eine Antwort auf diese Frage, dann sollen sie das Versteckenspielen aufgeben und offen herausrücken, anstatt bloß geheimnißvoll anzudeuten, daß sie nicht alles sagen, was sie wissen.

Aber auch die Theologen sind nicht vorwurfsfrei, wenn sie den Nachweis versuchen, daß zwischen Religion und „Wissenschaft" volle Uebereinstimmung herrscht; denn dadurch geben sie zu, daß die freidenkerische Annahme berechtigt ist. Freilich eine Wahrheit kann der andern nicht widersprechen. Aber ist denn die antireligiöse „Wissenschaft" Wahrheit? Verdient sie es, daß man ihretwegen die Glaubenslehren auf das Prokrustesbett legt und so lange davon abhackt, bis sie mit der „Wissenschaft" übereinstimmen? Eine solche „naturwissenschaftliche Apologetik" ist grundverkehrt. Das Rechte ist, daß wir auch in Bezug auf die „Wissenschaft" einen freiern Gebrauch von unserer Vernunft machen, als die Freidenker es thun, und nicht wie diese irrationale Voraussetzungen auf guten Glauben als sicher erkannte Wahrheiten annehmen.

Soweit Balfour, dessen Hauptgedanken wir in fast wörtlicher Uebersetzung wiedergegeben haben. Er macht aber zum Schluß eine Bemerkung, die ebenso beachtenswerth wie richtig ist. „Bei der Behandlung dieser Frage muß man im Gedächtniß behalten, daß ich keine Beweise zu

Gunsten der Theologie vorgebracht oder vorzubringen versucht habe. Ich habe in der That gezeigt oder zu zeigen versucht, daß die grundlegende Annahme der meisten ihrer Angreifer durchaus grundlos ist. Aber nach diesem Beweise bleiben die positiven Beweggründe, welche den theologischen Glauben hervorbringen, genau, was sie vorher waren; sie sind nicht stärker geworden durch den Nachweis, daß die ‚Wissenschaft‘ philosophisch ungesund ist; sie würden auch nicht schwächer, wenn eine vollständige Philosophie der ‚Wissenschaft‘ morgen fertig wäre.“ Das Ergebniß ist lediglich ein negatives: die Angriffe der Wissenschaft auf die Religion sind unberechtigt und innerlich kraftlos.

Ungefähr zwanzig Jahre später hat Balfour die mehr positive Seite der Frage ausgeführt in den „Grundlagen des Glaubens“ [1].

Doch soll auch dieses Werk, wie er selbst sagt, „keine Apologetik im landläufigen Sinne des Wortes sein“. Seine Aufgabe ist nach den Worten des Franzosen M. J. Rey [2], „die Erfahrungswissenschaft niedriger zu hängen, die so stolz ist auf die seit einem Jahrhundert gemachten Fortschritte, die hochmüthige und ohnmächtige Vernunft auf ihr gar nicht so großes Gebiet zurückzuweisen, zu zeigen, daß auf allen Stufen, beim Einzelnen, in der Gesellschaft, im Staate alles an letzter Stelle auf Gewohnheit, Erziehung, Autorität, Glauben beruht. Der Mensch ist seiner Natur nach ein zum Glauben veranlagtes Wesen. Er lebt von gläubigen Annahmen. Es handelt sich für die Philosophie nur darum, die Grundlagen dieser Annahmen klarzustellen“.

Die zwei Weltanschauungen des Christenthums und des Monismus werden einander gegenübergestellt und die Ueberlegenheit der christlichen Anschauung nachgewiesen. Der Monismus läßt uns unbefriedigt, weil Metaphysik, Aesthetik, Sittlichkeit, Religion, lauter unabweisliche Bedürfnisse des Menschen, nicht zu ihrem Rechte kommen. Unser religiöser Glaube beruht auf Autorität, das ist wahr; aber der naturalistische „Glaube“ ebenfalls, die Autorität ist hier vorzüglich der Zeitgeist, der ein „psychologisches Klima“ schafft. Die letzte Grundlage ist auch hier eine „von Beweisen unabhängige und über jeden Beweis erhabene Ueberzeugung“ [3]. Wir müssen uns also bewußt bleiben, daß die höchsten und

[1] Deutsch von A. R. König. Bielefeld 1896.

[2] La Philosophie de M. Balfour. Paris 1897.

[3] Vgl. besonders „Die Grundlagen des Glaubens“, 3. Thl., 2. Kap.: „Autorität und Vernunft“. Wir haben im Deutschen keine zwei Wörter, um den Unter-

letzten Annahmen, auf die unser ganzes Wissen sich stützt, Glaubensüberzeugungen sind, die aus einem praktischen Bedürfnisse hervorgehen. Diese praktischen Bedürfnisse gehen aber viel weiter als die „Wissenschaft“ und berechtigen daher auch zu Annahmen, die über den engen Kreis der Wissenschaft hinausliegen. Ohne die Annahme eines persönlichen Schöpfergottes bleiben Bedürfnisse unbefriedigt, die ebenso berechtigt sind wie die der „Wissenschaft“ zu Grunde liegenden. Eine vollkommen harmonische Zusammenfassung all unserer Kenntnisse zu einer einheitlichen Weltanschauung, die nicht einseitig diesem oder jenem Triebe, sondern all unsern geistigen Bedürfnissen entspricht, bietet aber nur das Christenthum. Darum ist dieses hoch erhaben über die „Wissenschaft“ und steht auf einem festern und unerschütterlichern Fundamente.

Einer der begeistertsten Vertheidiger dieser Ideen in Frankreich ist Brunetière, der als Redacteur der Zeitschrift Revue des Deux Mondes in der ersten Nummer des Jahrganges 1895 die Welt mit einem Artikel überraschte, in welchem er die „Wissenschaft“ für bankrott erklärte, da sie die großen Versprechen nicht erfüllt habe und auch nicht erfüllen könne, die sie der Menschheit gemacht. Später schrieb er noch eine Vorrede zu der Uebersetzung von Balfours „Grundlagen des Glaubens“, ferner „Die Wissenschaft und die Religion“, „Die Wiedergeburt des Idealismus“ und andere Abhandlungen, in denen er seine Ideen mit großer Entschiedenheit vorträgt und seine Gegner nicht gerade mit Handschuhen anfaßt.

Er gibt zu, daß es in der Religion so gut wie in der Politik und der Moral ein „irrationales“ Element gibt; aber eben dieses „irrationale“ Element hat seine Berechtigung so gut wie das dürre Wissen; der Mensch ist eben nicht bloß Verstand, er hat auch Gefühl und Willen. Ja die reine Vernunft beweist nicht einmal mit Sicherheit die Wahrheiten der natürlichen Philosophie, wie das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele; eigentlich kann sie nichts als das Dasein von Phänomenen bezeugen, vielleicht eine gewisse Verkettung derselben. Die ganze sittliche und religiöse Ordnung wird nicht bewiesen, sondern gefordert, nicht gewußt, sondern geglaubt. Noch viel weniger beweist man die Wahrheiten

---

schied zwischen faith und belief oder foi und croyance wiederzugeben. Es ist aus dem Obigen klar, daß Balfour das Wort „Glaube“ (belief) nicht in dem engern Sinne von „übernatürlicher Glaube“ oder überhaupt „Autoritätsglaube“ gebraucht.

der übernatürlichen Religion, z. B. die Gottheit Christi; die glaubt man, und damit fertig. Der Beweistitel der Religion ist die vollständige und harmonische Befriedigung aller gerechten Ansprüche und geistigen Bedürfnisse des Menschen, eine Befriedigung, welche die „Wissenschaft“ nie gewähren kann.

Wenn wir statt „Wissenschaft“ die „reine Vernunft“, statt des „Irrationalen“ die „praktische Vernunft“ einsetzen, so haben wir einen alten Bekannten vor uns: die Kantsche Philosophie. Nach dem Recept dieser Philosophie soll eine reinliche Scheidung vorgenommen werden zwischen „Wissenschaft“ einerseits und Religion andererseits. Die „Wissenschaft“ soll keine Pseudoreligion und die Religion keine Pseudowissenschaft werden. Schiedlich, friedlich! So ist der Streit zu Ende. Es ist derselbe Gedanke, den in Deutschland Paulsen mit großem Siegesbewußtsein verficht[1]. Doch ist ein Unterschied: Balfour und Brunetière heben mit kühner Hand den Schleier vom Bild von Sais und sagen: Seht, es ist nichts von allem dahinter, was man euch vorgegaukelt hat; Paulsen will vom Bankrott der „Wissenschaft“ nichts wissen, höchstens gibt er ein gewisses Fallen ihrer Actien zu, während die der Religion steigen. Ferner läßt Paulsen den Glauben an Gott und das Jenseits in unabänderlichem Absterben begriffen sein, während der Engländer dieselben als Postulate der praktischen Vernunft energisch betont.

Man beachte, daß Balfour kein Katholik, und Brunetière, der frühere Freigeist, kein vollständig Bekehrter ist. Einen aprioristischen Fideismus kann nach den wiederholten Erklärungen der Kirche, besonders gegen die Traditionalisten, kein Katholik als letzte oder gar ausschließliche Grundlage der natürlichen Ethik und Religion gelten lassen, auch nicht wenn man Autorität, Erziehung, gesellschaftlichen Einfluß aller Art zu Hilfe nimmt.

Paulsens Versöhnung zwischen Wissenschaft und Religion ist ein Hohn auf beide; Balfours und Brunetières Vertheidigung der Religion gegen die Wissenschaft ist ein ehrenwerther, aber noch nicht vollständig geglückter Versuch, sich zur Wahrheit durchzuringen. Man hat deshalb in Frankreich und Belgien von seiten der Katholiken das Gute an diesem Versuche anerkannt, wenn man auch die gefahrdrohenden Klippen nicht verhehlen durfte.

Thibaud sagt in einem interessanten Artikel „Ueber das System des Glaubens nach Balfour“[2]: Daß Balfours Werk eine Anzahl wichtiger

[1] Vgl. Stimmen aus Maria-Laach LVI, 245 ff.

[2] Revue des questions scientifiques (Louvain), Juillet 1897; cf. Avril 1897.

Resultate festgelegt hat, ist unbestreitbar. Erstes Resultat: Der Monismus ist ungenügend, weil er die Moral, die Aesthetik, die Vernunft selbst ruinirt. Zweites Resultat: Durch sein anspruchsvolles Auftreten im Verein mit seiner Unzulänglichkeit hat der Monismus selbst seinen Bankrott herbeigeführt. Drittes Resultat: Der Individualismus, der alles selbst erkennen und über alles absprechen will, ist ohnmächtiger Stolz; Autorität ist auch auf dem Gebiete des Wissens von der weittragendsten Bedeutung. Viertes Resultat: Die Vernunft weiß nicht alles, kann nicht alles erklären, manches muß auf guten Glauben angenommen werden. Fünftes Resultat: Die Annahme eines Schöpfergottes ist auch für die Wissenschaft eine absolute Nothwendigkeit. Sechstes Resultat: Die Behauptung, daß Wissenschaft und Glaube nicht mitsammen gehen, ist eine Mythe. Im Gegentheil, eine allseitig genügende Erklärung und Weltanschauung gibt nur der Glaube, und zwar der christliche Glaube.

Das Bedenkliche am Systeme Balfours ist die zu starke Herabdrückung der Vernunft. Man mag es Kriticismus, Neokriticismus oder Halbkriticismus nennen, jedenfalls liegt dem Systeme ein Stück Skepticismus zu Grunde; denn nach Balfour ist in jeder Ordnung des Erkennens Glaube durchaus nothwendig, die letzte Grundlage des Glaubens aber ist etwas Irrationales, etwas, das sich vor der Vernunft nicht rechtfertigen läßt, sondern einfach durch eine Art Instinkt angenommen wird. Der einzige Beweis für die Richtigkeit dieser Annahme ist die praktische Bewährung. Zuerst glaubt man, dann handelt man nach diesem Glauben, und siehe, alles stimmt vorzüglich. Daraus zieht die Vernunft den Schluß: Also war die Annahme richtig. Der Weg geht nicht vom Wissen zum Glauben, sondern vom Glauben zum Wissen. Indessen die Gefahr liegt doch immer nahe, ohne weitern Grund zu verwerfen oder zu bezweifeln, was ohne Grund angenommen war.

Der Fehler Balfours besteht darin, daß er alles für irrational hält, was nicht durch unmittelbare Erfahrung wahrgenommen wird. In dieser Beziehung ist er angesteckt von jener „Wissenschaft", welche er bekämpft. Er sagt, es sei vernünftig, an gewissen Anschauungen festzuhalten, weil sie für das praktische Leben unentbehrlich seien; trotzdem nennt er diese Anschauungen irrational, weil sie von der individuellen Vernunft nicht bewiesen werden könnten. Sie sind also zugleich rational und irrational. Da liegt entweder ein Mißbrauch der Worte oder ein Mangel an Logik vor.

Beim christlichen Glauben kommen wir allerdings an letzter Stelle zu Geheimnissen, die insofern irrational sind, als die Vernunft sie nicht durchdringen kann. Ja, der Act des Glaubens ist niemals ein Wissen. Trotzdem ist es nicht irrational, sondern durchaus vernünftig, auf die sicher erkannte Autorität Gottes hin zu glauben, auch unerfaßliche Geheimnisse zu glauben. Das Gegentheil wäre irrational. Die Vernunft erkennt, daß Gott mehr weiß als wir, und daß sie vernünftigerweise Gott die Unterwerfung nicht versagen kann, wenn er von seinen Kenntnissen uns mittheilt. Eben darum sind die äußern Beweise für die Thatsache der Offenbarung eine nothwendige Vorbedingung des christlichen Glaubens. Ja, meint Balfour, die Einwände gegen die Thatsache der Offenbarung lassen sich freilich lösen, aber das macht auf den Monisten keinen Eindruck, weil er nun einmal von einem irrationalen Standpunkt ausgeht. Mag sein; aber ist das unvernünftige Verhalten des Gegners für mich ein Grund, nun auch meinerseits auf den Gebrauch der Vernunft zu verzichten?

Wenn die Naturalisten die Evangelien als drei oder vier alte Documente bezeichnen, die vor vielen Jahrhunderten von ungebildeten Männern verfaßt, in einem unbedeutenden Winkel der Welt ans Tageslicht traten, und wenn sie deshalb diese äußern Beweise für die Wahrheit des Christenthums naserümpfend zurückweisen, so ist darauf zu erwidern: Je weniger die Verfasser der Evangelien im stande waren, aus sich Werke von so unvergleichlichem Inhalt und so gewaltiger Wirkung zu verfassen, desto mehr bekunden diese Bücher ihren höhern Ursprung. Wenn diese unwiderlegten und unwiderleglichen Beweise den Ungläubigen nicht überzeugen wegen seines irrationalen Standpunktes, dann muß um so mehr jeder andere, in sich nothwendig schwächere Versuch an der Unvernünftigkeit der Gegner scheitern.

Wird das Dasein eines persönlichen Gottes einmal angenommen, wie Balfour es thut, hat Gott den Trieb zum Wahren, Guten, Schönen, das Bewußtsein der Pflicht, diesem Trieb zu gehorchen, in unser Herz gelegt, dann liegt darin ein Vernunftbeweis, daß dieser Trieb nicht falsch, nicht irreführend sein kann. Was unsere Vernunft, sei es aus praktischen oder theoretischen Gründen, als wahr anzunehmen genöthigt ist, das muß wahr sein, das ist als wahr vor unserer Vernunft gerechtfertigt, das ist also nicht irrational. Ebenso ist das Christenthum nichts Irrationales, wenn dasselbe zu einer allseitig geschlossenen und befriedigenden Welt=

anschauung nothwendig ist. Umgekehrt ist es unvernünftig, sich demselben anzuschließen, wenn es wirklich auf einem irrationalen Grunde ruht. Jede Gewißheit ist entweder rational, oder sie ist keine wahre Gewißheit. Eine bloße Gefühls- oder Willensgewißheit gibt es nicht. Gefühl und Wille allein sind keine zuverlässigen Führer auf dem Gebiete der Wahrheit, da sie häufig, sehr häufig zu aller Art von Irrthum führen.

Wie Thibaud zu dem Schlusse kommt, daß die Theorie Balfours, insofern sie der Versuch einer positiven Begründung des Gottesglaubens und des Christenthums ist, nicht angenommen werden kann, so erklärt sich auch Lahousse in seinem Werk De vera religione (S. 283 ff.) entschieden gegen dieselbe: „Das Princip, auf dem dieses neue Fundament des christlichen Glaubens ruht, ist durchaus falsch."

Milder urtheilen andere, wenigstens in betreff der Form, die Brunetière dieser Lehre gegeben. Bremond[1] meint: Man hat von seiten der Katholiken einige der grundlegenden Ideen Brunetières angegriffen, und zwar mit Recht. Trotzdem lohnt sich der Versuch, diesen Ideen durch eine kleine Wendung mehr Annehmbarkeit zu geben. Der Ausdruck „irrational" ist unglücklich, aber was soll damit eigentlich bezeichnet werden?

Dem Glaubensact im strengern wie im weitern Sinne des Wortes geht der Wille zu glauben voraus. Dieser Wille hinwiederum stützt sich auf Glaubwürdigkeitsgründe. Das gibt Brunetière zu; aber, sagt er, diese Gründe gehören nicht dem Vernunftgebiet, sondern der sittlichen Ordnung an. Ich fühle zum Beispiel das Bedürfniß eines Sittengesetzes, und da ein solches den Glauben an Gott voraussetzt, so glaube ich an Gott aus einem sittlichen Beweggrunde. Wäre nicht Gott zuerst dem Herzen nahe, so würden uns keine reinen Vernunftschlüsse zu ihm hinführen. Die ganze sittliche, sociale, religiöse Ordnung ist nicht zuerst durch Vernunftschlüsse ausgedacht worden, sondern aus unabweislichen Bedürfnissen des Menschengeschlechtes hervorgegangen. Erst hinterher kam die Vernunft mit ihren rechtfertigenden Beweisen. Manches kann die Vernunft nicht einmal erklären. In der Moral, der Politik, der Kunst, ja selbst in der Wissenschaft gibt es Inspirationen, denen die trockene Vernunft eher feindlich gegenübersteht. Hätte sie allein die Herrschaft, so

---

[1] Études, Paris 1897, Mars.

würde viel Treffliches, Zweckmäßiges, Schönes zu Grunde gehen oder nie entstehen, so daß man in gewissem Sinne sagen kann, die überlegende Vernunft entmenschliche. Instinct, Gefühl, Gemeinsinn, Ueberlieferung und dergleichen Elemente spielen da eine weit größere Rolle; diese aber sind irrational, weil sie sich nicht in Vernunftbeweise zusammenfassen lassen.

Sicherlich sind diese Bemerkungen nicht einfachhin falsch, sie enthalten vielmehr den Kern einer unläugbaren Wahrheit. Außer Vernunftgründen sind auch die subjectiven Anlagen, Zustände und Neigungen von der größten Bedeutung für die Annahme oder Verwerfung mancher Sätze. Man glaubt leicht und gern, was man wünscht. Wer die Finsterniß liebt, kommt nicht zum Lichte. Wir ziehen einen Glauben vor, der mit unserem Leben übereinstimmt, weil Disharmonie zwischen Leben und Glauben auf die Dauer eine unerträgliche Qual wird. Die innere Stimmung sehnt sich nach einer gleichgestimmten objectiven Wirklichkeit. Daher die Bedeutung des Herzens und des Gefühls für den Glauben.

Aber wie? Sagt nicht das Vaticanum ausdrücklich, daß der Glaube kein blinder Trieb des Gemüthes sei, sondern nothwendig äußere Beweise für die Thatsache der Offenbarung verlange?

Ganz gewiß. Aber damit ist der Einfluß des Willens beim Glaubensact und bei der Annahme der Offenbarungsthatsache nicht geläugnet. Ferner gibt es selbst in der Ordnung des Erkennens Acte, die man in gewissem Sinne irrational nennen kann. Oft genügt ein Blick, ein Wort, ein plötzlicher Gedanke, um uns ein Licht aufgehen zu lassen und uns etwas klar und sicher zu machen, was wir mit all unsern Schlußfolgerungen nicht erreichen konnten. Nicht nur jene seltenen Blitze des Genies, die wir bei großen Männern bewundern, zeigen das; nein, zu den Ereignissen des tagtäglichen Lebens gehört das plötzliche Aufleuchten einer Erkenntniß, von der wir uns keine Rechenschaft geben können. Warum sehen wir es einem Freunde sofort an, daß er etwas Besonderes auf dem Herzen hat, wenn er sich auch noch so sehr Mühe gibt, es zu verbergen? Mit welchen klaren Gründen könnten wir auseinandersetzen, warum wir bei gewissen Gesichtern, denen wir zum erstenmal im Leben begegnen, uns sofort sagen: vor dem Menschen muß man sich hüten? Wie kommen gewöhnliche Gläubige dazu, wenn sie gewisse, oft nicht sehr einfache Fragen erörtern hören, sofort mit Bestimmtheit zu erklären: das ist katholisch, das ist unkatholisch? Man mag in letzterem Falle an eine Wirkung der Gaben des Heiligen Geistes denken; aber auch in der rein natürlichen Ordnung sind

ähnliche Erscheinungen nicht selten. Oft genug geht freilich dieses „irrationale“ Erkennen fehl, wie das auch beim „rationalen“ geschieht, aber häufig handelt es sich um wirkliche Lichtblicke. Richtiges Urtheil in der Kunst, in der Literatur, im praktischen Leben beruht meistens nicht auf Syllogismen oder auf Erkenntnissen, die sich in syllogistische Form bringen lassen, sondern auf einem „irrationalen“ Schauen, auf einer natürlichen Logik, die nicht gelehrt werden kann, sondern theils eine natürliche Anlage theils eine durch Uebung erworbene Fertigkeit ist. Die künstliche Logik geht oder kriecht zu ihrem Ziel, diese natürliche Logik fliegt zu demselben. Der gesunde Menschenverstand, das sittliche Gefühl, der offene Sinn, der angeborene Mutterwitz, das sind Dinge, über die der abstracte Philosoph vielleicht die Achsel zuckt, die aber trotzdem wirkliche Kräfte und Mächte im Leben darstellen. Diese so verborgen wirkenden Kräfte können uns zuweilen Ueberzeugungen von solcher Festigkeit beibringen, daß sie vor keinen Einreden weichen. Die Augen des Herzens, wie man sie genannt hat, schauen häufig tiefer als die Augen der Vernunft.

Wenn wir die Sache nun so auffassen, dann haben wir in der Theorie Brunetières höchstens neue und nicht immer ganz glückliche Ausdrücke für eine altbekannte Wahrheit. Die Scholastiker unterschieden eine directe, mehr unbewußte Erkenntniß und eine reflexe, mit voller Ueberlegung erworbene. Das „irrationale“ Element, von dem Brunetière redet, ist eine directe, reflexionslose, ohne alle Ueberlegung zu stande kommende Erkenntniß.

Ferner galt schon bei den Scholastikern als ein Grundprincip in der Erkenntnißlehre: Das Erkannte ist im Erkennenden nach Art des Erkennenden. Dies bezieht sich nicht bloß auf den Unterschied zwischen dem rein geistigen, rein sinnlichen und geistig-sinnlichen Erkenntnißvermögen, sondern auch auf die ganze subjective Disposition des Erkennenden. Je nachdem der Mensch disponirt ist, wird seine Fähigkeit und Fertigkeit, eine Wahrheit zu erkennen, vermehrt oder vermindert. Diese beiden scholastischen Lehren scheinen aber vollständig zu genügen, um dem „Irrationalen“ in Brunetières Theorie einen guten Sinn abzugewinnen.

In ähnlich günstiger Weise erklärt und bespricht Gaudeau, Professor am Institut catholique von Paris, einen Vortrag, den Brunetière vor einem Congrès de la Jeunesse catholique in Besançon gehalten hatte[1].

---

[1] Vgl. Le besoin de croire in der Revue des Deux Mondes, 1 Déc. 1898.

Er sagt, Brunetière nehme das Wort „Glaube" in einem dreifachen Sinne und entwickle so drei Ideen, die von der natürlichen Erkenntniß zum katholischen Glauben führen sollen.

Erste Idee: Die Menschheit muß gewisse Dinge als wahr annehmen, von denen die Vernunft sich nicht vollständig Rechenschaft geben kann. Zweite Idee: Die philosophirende Vernunft hat keinen Grund und keine Entschuldigung, die übernatürlichen Geheimnisse des Christenthums zu verwerfen, vorausgesetzt, daß das Christenthum als eine ganz einzig dastehende Thatsache ohnegleichen sich bewährt. Dritte Idee: Für den Glauben bedarf es einer Autorität, die ihn unverfälscht bewahrt als Hüterin des Schatzes einer stets lebendigen Ueberlieferung. Also Glaube überhaupt, christlicher Glaube, katholischer Glaube. In allen Ordnungen kommen wir nicht aus ohne die feste Annahme gewisser Wahrheiten, die nicht wissenschaftlich bewiesen werden.

Der scheinbare Fideismus, der sich in den Worten ausspricht: „Der Glaube ist die Vernunft der Vernunft", bedeutet im Grunde nichts anderes als die directe Erkenntniß und feste Annahme der ersten Principien, keineswegs aber die Kantschen Postulate.

Brunetières Ausdrucksweise ist zwar zweideutig, läßt sich aber in gutem Sinne verstehen[1].

Setzen wir anstatt des „irrationalen" Elementes, welches in der Theorie Brunetières so viel Anstoß erregt hat, directes Erkennen auf Grund einer guten subjectiven Disposition des Erkennenden, so haben wir damit die Lehre auf eine Form gebracht, die nichts Falsches enthält: die dem Glauben vorausgehende Erkenntniß der Glaubwürdigkeitsbeweggründe braucht sich nicht in förmlichen, reflexen Schlußfolgerungen zu vollziehen, es genügt eine directe, mehr reflexionslose Erkenntniß; zu dieser Erkenntniß aber wird der Mensch um so mehr befähigt, je besser und unverdorbener sein sittlicher Zustand ist.

Ist das ein Erkennen ohne Gründe? Keineswegs, ein solches Erkennen stützt sich auf Gründe, vielleicht auf ausgezeichnete Gründe; aber der Erkennende wird oft nicht im stande sein, diese Gründe in Schlußfolgerungen zu fassen und streng wissenschaftlich zu entwickeln oder gegen Einreden zu vertheidigen. Ein sittlich tüchtiger Mensch findet sich für gewöhnlich in allen moralischen Fragen schnell und sicher zurecht, ohne

---

[1] *B. Gaudeau*, Le besoin de croire et le besoin de savoir. Paris 1899.

daß er viel überlegte und auf Befragen die Gründe seines Urtheils und seines Verhaltens immer klar auseinandersetzen könnte.

Kleutgen sagt von der Erkenntniß Gottes, und dasselbe gilt von der allen Menschen nothwendigen Erkenntniß der sittlichen Ordnung: „Es muß eine andere Erkenntniß Gottes als die philosophische, und zwar eine so leicht faßliche und so sichere geben, daß Unwissenheit und Zweifel nur in strafbarem Leichtsinn oder stolzer Verhärtung ihren Grund haben. Und dies haben wir auch bereits als die allgemeine Lehre der Väter erkannt. Sie unterschieden die Erkenntniß Gottes, welche durch gelehrte Forschung erworben wird, von jener, die in allen Menschen unwillkürlich bei dem bloßen Anblick der Schöpfung entsteht. Sie nannten das Zeugniß, das Gott der Seele mit ins Dasein gegeben hat, eine Mitgift der Natur, eine von Gott eingepflanzte, eine ohne Belehrung allen Menschen innewohnende Kenntniß, die mit dem Gebrauche der Vernunft von selbst entstehe und nur in jenen Menschen sich nicht finde, die entweder den Verstand verloren oder durch Laster die Natur, mit der Gott sie geschaffen, gar zu sehr verdorben hätten."

Auf den Einwurf, eine auf derartiges Erkennen gegründete Sicherheit müsse erschüttert werden, sobald der Mensch über dieselbe reflectire, wird die Antwort gegeben: „Wie schlimm stünde es um den Menschen, wenn dem also wäre! Es gehört wenig dazu, alle, die nur einigen Nachdenkens fähig sind, zu überzeugen, daß ihre Erkenntniß jener Wahrheiten keine wissenschaftliche ist, daß sie dieselben nicht aus den höchsten Principien des Denkens herleiten und dadurch gegen die Einwürfe der Skepsis sicherstellen können. Wenn nun mit dem erwachten Bewußtsein dieses Mangels an philosophischer Erkenntniß auch die Ueberzeugung von der Wahrheit jener Erkenntniß wankte, was müßte dann aus dem Menschen werden? . . . Alle, die zum Bedürfniß wissenschaftlicher Erkenntniß erwachten, wären von diesem Augenblicke an verurtheilt, jahrelang und vielleicht bis ans Ende ihres irdischen Daseins zu zweifeln, ob Gott, den sie bis dahin angebetet und auf dem ihre ganze Hoffnung ruht, da sei; ob es für sie eine Bestimmung gebe, durch deren Erreichung sie selig werden; ob das Gewissen in ihnen Wahrheit rede; ja ob nicht alles, was sie für wahr halten, Lug und Trug, diese Außenwelt ein Gedankenspiel der Phantasie und ihr eigenes Dasein ein Traum sei. Dies aber wäre ihr Schicksal, wenn mit dem Mangel philosophischer Erkenntniß auch der wirkliche Zweifel nothwendig verbunden wäre. Dem ist aber nicht so, wie uns das Bewußtsein, das jeder in sich befragen kann, und das die

ganze Menschheit von jeher ausgesprochen hat, bezeugt. Mit dem Gebrauche der Vernunft erwacht in uns das Gewissen, und wir müssen einen Unterschied zwischen dem Guten und Bösen anerkennen, wir mögen wollen oder nicht. Wie es uns ganz und gar unmöglich ist, an unserem Dasein zu zweifeln, so sind wir auch genöthigt, die Außenwelt für wirklich zu halten. Aber auch daß es einen höchsten Urheber unser und aller andern Dinge gibt und daß durch ihn eine sittliche Weltordnung besteht, müssen wir für wahr halten. Wir können es zwar versuchen, die entgegengesetzte Ueberzeugung in uns hervorzubringen, wie wir uns auch anstrengen können, das sittliche Bewußtsein für Täuschung zu halten. Allein nicht nur gelingt dieser Versuch nicht, wenigstens nicht vollkommen, sondern wir werden auch genöthigt, ihn selbst, den Versuch, als unsittlich zu verdammen. Nämlich der Geist des Menschen steht unter der sittlichen Wahrheit, sie beherrscht ihn und macht ihn gewiß auch gegen seinen Willen. Auch ehe er weiß, was sie ist, offenbart sie sich ihm und erzeugt in ihm die Erkenntniß, daß sie ist. Aber sie beherrscht ihn und offenbart sich ihm auch, er mag sich sträuben, wie er will, als eine heilige Macht, die ihm gebeut und vor ihren Richterstuhl ihn fordert. Und vor diesem Richterstuhl muß er jenen seinen Versuch, zu zweifeln, als unsittlich anerkennen. Wie er es als Thorheit verdammen muß, an der Wirklichkeit der Außenwelt, ich sage nicht zu zweifeln, sondern zweifeln zu wollen, so muß er in seinem Zweifel an Gottes Dasein und an seiner heiligen Herrschaft über die Menschheit den Frevel finden, den nicht anerkennen zu wollen, den nicht zu erkennen ihm unmöglich ist."[1]

Diese Worte Kleutgens beweisen zweierlei: 1. Viele Menschen haben in betreff religiöser und sittlicher Dinge eine wahre Sicherheit, die sie weder auf wissenschaftlichem Wege erworben haben, noch auch wissenschaftlich rechtfertigen können. 2. Alles, was die Neuapologeten über derartige Erkenntnisse und Ueberzeugungen sagen, haben auch die alten Apologeten gewußt und durchschnittlich klarer und richtiger ausgesprochen.

Ueberhaupt ist mir, abgesehen von geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Untersuchungen, bis jetzt in der neuen Apologetik kein einziger werthvoller Gedanke begegnet, den ich nicht auch bei den alten Apologeten gefunden hätte. Die vorgebliche Ohnmacht der Scholastik, ihre Stellung zu behaupten, beruht keineswegs auf einem übertriebenen Intellectualismus

[1] Kleutgen, Philosophie der Vorzeit I, Nr. 227 ff.

oder dem Mangel an Berücksichtigung der psychologischen oder moralischen Elemente, sondern auf der Oberflächlichkeit so mancher Gelehrten unserer Zeit, die sich nicht die Mühe nehmen, tiefer in den Geist der Scholastik einzudringen, vielmehr ihr ganzes Augenmerk auf die schillernden und wechselnden Meinungen und Systeme der Gegenwart richten.

Damit soll aber nicht geläugnet werden, daß es heutzutage von großem Nutzen sein mag, in der Apologie der psychologischen Seite mehr Aufmerksamkeit zu schenken, als es früher geschehen ist. Will man das Christenthum gegenüber solchen Gegnern vertheidigen, die durch ihre subjective Disposition den sogen. äußern Beweisen nicht zugänglich sind, dann gebietet die Klugheit, nach einem Mittel zur Wegräumung dieses Hindernisses zu forschen. Das Hinderniß ist in ihrem Innern, hier muß angesetzt werden. Kein Mensch wird so verdorben sein, daß in seiner Seele auf religiöse und sittliche Vorstellungen gar keine Saite mehr harmonisch klinge. Suchen wir den Punkt, an dem die Seele des Ungläubigen uns zugänglich ist, und bahnen wir von da aus das Verständniß an.

Das ist die Aufgabe, welche mehrere durchaus kirchlich gesinnte Laien aus dem Gelehrtenstande in Frankreich sich gestellt, und durch deren Lösungsversuch sie sich große Verdienste erworben haben. Es genügt, die beiden Namen Ollé-Laprune und Fonsegrive zu nennen.

Ollé-Laprune, der durch das unerschrockene Aussprechen seiner katholischen Gesinnung sich den Zorn der kirchenfeindlichen Regierung zuzog, wird als Begründer dieser neuen apologetischen Richtung bezeichnet[1]. Seine erste hierher gehörige Schrift war die Philosophie du temps présent (Paris 1890), der eine Reihe gleichartiger Werke folgten. Am vollständigsten entwickelt ist die Idee in dem Prix de la vie (6ème édit. Paris 1899), dessen Inhalt kurz folgender ist.

Gegenstand der Untersuchung ist das menschliche Leben, dessen Gesetze erforscht werden sollen, um ihre Uebereinstimmung mit dem Christenthum zu zeigen.

Im Menschen gibt es ein doppeltes Leben, ein sinnliches und ein vernünftiges. Letzteres ist das eigentlich menschliche Leben, da wir ersteres mit den Thieren gemeinsam haben. Wer menschenwürdig leben will, muß

[1] Vgl. den begeisterten Artikel von L. Roure über „Ollé-Laprune als Gelehrter und Schriftsteller" (Études, Paris 1898, Oct.).

vernunftgemäß leben [1]. Was heißt das? Die Vernunft erkennt den Unterschied zwischen gut und böse, sie sieht auch, daß der sittliche Werth der Handlungen nicht vom Belieben des Menschen abhängt, sie fühlt sich zugleich frei und gebunden: frei, gut oder schlecht zu handeln; gebunden durch die Verpflichtung, das Gute dem Bösen vorzuziehen. Der Mensch ist ein moralisches Wesen. Die Vernunft weiß aber auch, daß sie das Sittengesetz, das ihr gebietend gegenübersteht, nicht selbst geschaffen hat. Da nun kein Gesetz ohne Gesetzgeber denkbar ist, so muß es einen höhern Urheber des Sittengesetzes geben. Das ist Gott, der das Gewissen gemacht hat und durch die Stimme des Gewissens zu uns redet. Seine Vernunft ist es, die sich in unserer Vernunft widerspiegelt und uns die Gesetze vorschreibt, welche sich aus der Natur der Dinge selbst ergeben.

Das erste aber, was sich aus der Natur der Dinge ergibt, ist das Verhältniß des Geschöpfes zum Schöpfer als seiner ersten Ursache und seinem letzten Ziele. Aus diesem Verhältniß erwächst die eine Seite der sittlichen Ordnung, die wir mit dem Worte Religion bezeichnen.

Der Mensch steht aber nicht allein, er hat auch seinesgleichen, die wie er von und für Gott geschaffen sind. Jeder hat die Pflicht, diese Bestimmung zu achten und seinen Nebenmenschen behilflich zu sein in der Erstrebung und Erreichung ihres letzten Zieles: die Pflichten der Gerechtigkeit und der Liebe.

Endlich muß jeder in sich selbst die rechte Ordnung wahren und die Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit aufrecht erhalten: die Pflichten der Mäßigkeit und Keuschheit. Ohne die Beobachtung dieser aus der Natur der Dinge hervorgehenden sittlichen Ordnung ist der Mensch nicht wahrhaft Mensch, er büßt seine menschliche Würde ein. Das Geschöpf muß der Idee des Schöpfers entsprechen. Je näher etwas Gott steht, desto höher ist es in der Rangordnung der Geschöpfe; darum ist das Geistige höher als das Materielle und muß den Vorrang vor diesem behaupten. Nimmt man die Beziehung zu Gott als dem höchsten Herrn und dem letzten Ziele hinweg, dann gibt es keine eigentlichen Pflichten mehr, es erübrigt nur noch die Rücksicht der Nützlichkeit und Zuträglichkeit. Die Nothwendigkeit der sittlichen Ordnung im Verein mit dem Bewußtsein der Freiheit ist die Wurzel der sittlichen Verpflichtung, eines Begriffes, der, über das Thierreich hinausragend, dem Menschen eigenthümlich ist.

[1] Homme, j'aspire à être homme, c'est ma loi (l. c. p. 86).

Achtet der Mensch die sittliche Ordnung, so führt er ein tugendhaftes, wahrhaft menschenwürdiges Leben und arbeitet an seiner eigenen Vervollkommnung, indem er immer mehr des Wahren, Guten und Schönen theilhaftig wird. Er wächst in der Wahrheit, indem er das Ideal Gottes, der höchsten Regel aller Wahrheit, immer mehr in sich verwirklicht. An Güte nimmt er zu, weil der Wille, indem er das Gute will, Gott, dem Urquell alles Guten, immer ähnlicher wird. Aus einem so geordneten Leben entstrahlt dann von selbst eine Schönheit, die den ganzen Menschen wie in einen Lichtglanz kleidet.

Unterbricht der Tod diese Arbeit der Verähnlichung mit Gott, so schuldet Gott es sich selbst, das angefangene Werk zur Vollendung zu führen und sich dem Menschen, der ihn während seines Lebens gesucht hat, als die unendliche Wahrheit und Güte zu offenbaren. Das höchste, vollkommenste Glück, die Seligkeit, ist der Preis des Lebens.

Bis hierher haben wir, wie man sieht, nichts als einen Abriß des natürlichen Sittengesetzes, wie er in jedem scholastischen Lehrbuch der Ethik zu finden ist. Wie kommen wir nun von hier zur christlichen Religion?

Der ernste Wille, sein Leben nach den Anforderungen des Sittengesetzes einzurichten, bedingt einen harten Kampf mit der sinnlichen Natur. Die Sinnlichkeit ist im Menschen mächtiger als der sittliche Wille, das Thier überwiegt den Menschen. Die Vernunft erkennt die Pflicht, den sinnlichen Trieben sehr oft ihre Befriedigung zu versagen; aber sie erkennt zugleich ihre Ohnmacht, aus eigener Kraft dieser Pflicht nachzukommen. Sie fühlt, daß sie der Hilfe eines Stärkern bedarf. Wo ist diese Hilfe zu finden? Nicht in uns, nicht bei unsersgleichen, die derselben Armseligkeit ausgesetzt sind. Aus rein äußern Ursachen kann sie auch nicht kommen, da es sich darum handelt, unserem Verstande ein solches Licht und unserem Willen eine solche Kraft zu verleihen, die in allen Lebenslagen und Umständen ausreichen. Gott allein, der Urheber des Verstandes und Willens, kann diesen Einfluß ausüben. Die Nothwendigkeit des göttlichen Beistandes ist mithin nicht zu verkennen.

Nun kommt das Christenthum mit der doppelten Lehre von der Erbsünde und der Erlösung und erklärt uns den Grund unserer sittlichen Schwäche und weist uns hin auf die Quelle unserer sittlichen Kraft. Ist der Mensch mit seinem Verlangen nach Vervollkommnung durch Wahrheit, sittliche Güte und Schönheit, und seiner Unfähigkeit, aus eigener Kraft sich über die niedern Triebe zu erheben, ein Räthsel, ein scheinbarer

Widerspruch, so löst das Christenthum dieses Räthsel und hebt den Widerspruch.

Liebe zu Gott bis zur gänzlichen Verläugnung seiner selbst ist das Grundgesetz der christlichen Moral: „Wer sein Leben verliert um meinetwillen, wird es finden.“ Dazu ist die Ohnmacht des Menschen außer stande; aber die Allmacht der Gnade steht ihm zur Seite. Wo fände das wahrhaft Menschliche am Menschen eine bessere Erklärung, höhere Ziele, kräftigere Mittel als im Christenthum, seinen Thatsachen, seinen Lehren, seinen Vorschriften, seinen Gnadenmitteln? Weiß die Vernunft uns nichts Herrlicheres aufzuweisen als das Christenthum, so wird der ernste Versuch, ein wahrhaft christliches Leben zu führen, uns die praktische Bewährung seiner Wahrheit bis zur unerschütterlichen Ueberzeugung liefern [1].

Ein anderer Universitätsprofessor, der auf den gleichen neuapologetischen Bahnen wandelt, ist Fonsegrive, der in seinem preisgekrönten Werke Essai sur le libre arbitre schon manche dahin zielenden Andeutungen gibt, z. B. in dem Kapitel La pratique du libre arbitre. Später hat er den Gegenstand eigens behandelt in dem Buche Le Catholicisme et la vie de l'esprit, welches folgendem Umstande sein Entstehen verdankt. Ein Priester hatte in der Sonntagsschule junge Leute zu katechisiren, die auf den religionsfeindlichen Staatsschulen unterrichtet worden waren. Trotz seiner sorgfältigen Vorbereitung und seines Eifers im Unterricht fand er, daß er gleichsam vor tauben Ohren redete, ja bei den Fortgeschrittenen Staunen und Heiterkeit hervorrief. Viele von den Begriffen, mit denen er operirte, viele von den Grundsätzen, auf die er seine Schlüsse aufbaute, waren den Schülern völlig fremde Dinge. In seiner Noth wandte er sich an Herrn Fonsegrive, der in obigem Buche die Natur des Uebels auseinandersetzte und die Mittel zur Abhilfe angab.

Das Uebel beruht darin, daß die Geister vom Kantianismus angesteckt sind, daß sie infolgedessen alle Kenntniß der objectiven Wahrheit bezweifeln und insbesondere das Dasein Gottes für unbewiesen und unbeweisbar halten. Das ist eine krankhafte Richtung; aber wir müssen uns dieser Schwäche anbequemen, wenn wir ihr abhelfen wollen; wir

[1] Vgl. La science catholique 1897 (15. Mars) p. 289 ss.

müssen deshalb versuchen, vielmehr das Wissen auf den Glauben als den Glauben auf das Wissen zu stützen [1].

Den Ideengang hat Fonsegrive an einer andern Stelle (La Quinzaine vom 1. Januar 1899) kurz vorgelegt in einem Artikel über La science, la croyance et l'apologétique. Er bespricht dort die Ansicht Yves' le Querdec, den man einen Doppelgänger Fonsegrives genannt hat [2].

„Wenn der Mensch sein Leben auf die höchste Stufe der Entwicklung bringen wollte, so würde er sehen, daß die Entwicklung in einer Rücksicht Beschränkungen in andern Rücksichten erforderte, und daß er mithin zur Herstellung einer gewissen Rangordnung unter den verschiedenen Lebensthätigkeiten geführt würde, woraus sich eine Wahl ergäbe; daß die gewöhnlichen wissenschaftlichen Regeln genügen würden, um die Gesetze dieser Rangordnung und die Gründe dieser Wahl zu bestimmen, z. B. die Be-

---

[1] Ces jeunes gens sont des fils de la pensée contemporaine: ils ont contre la métaphysique objective et démonstrative tous les préjugés accumulés à la fois par les disciples de Comte et de Kant. Ils ont subi probablement surtout l'influence de ces derniers. . . . Comment voulez-vous, dès lors, qu'ils pensent que l'existence de Dieu puisse être l'objet d'une démonstration? . . . Peut-être vaudrait-il mieux leur faire, à l'aide de la foi, retrouver les assises de la raison (l. c. p. 3 s.).

Fonsegrive meint, drei oder vier Werke, die in der jüngsten Zeit erschienen sind, sollten den Grundstock für die Bibliothek jedes katholischen Apologeten bilden: 1. L'Alternative von Edmund Clay, 2. L'Action von Blondel, 3. Vivre: la vie en vaut-elle la peine? von Hurrel-Mallock, 4. Les Sources de la paix intellectuelle und Le Prix de la vie von Ollé-Laprune (l. c. p. 13).

Es muß übrigens bemerkt werden, daß Ollé-Laprune keineswegs von Kantschen Ideen angesteckt ist und auch auf dieselben nicht aufbaut, sondern sie nur gelegentlich berücksichtigt und zurückweist.

Fonsegrive seinerseits betont sehr entschieden, daß er die alte Metaphysik und Apologetik nicht verwerfen, sondern nur zunächst unbeachtet lassen will, um sich den vom Kantianismus angesteckten Geistern anzupassen. Il faut traiter nos contemporains comme ces malades [Menschen mit kranken Augen], ne leur proposer d'abord de la vérité que ce qu'ils peuvent porter et les conduire après comme par la main à des vérités plus hautes, leur faire en vue de la foi et peut-être par la foi retrouver toute leur raison (l. c. p. 9).

Blondel verwirft die Auffassung des Kantianismus als einer Krankheit, sieht in demselben vielmehr manche gesunde Ideen und will mit Hilfe derselben einen Beweis für die Wahrheit des Christenthums führen.

Das Buch Fonsegrives bietet eine gute Uebersicht über die ganze neuapologetische Richtung in Frankreich.

[2] Yves le Querdec ist ein nom de plume für Fonsegrive.

dingungen des Lebens, und zwar des höchsten, des reichsten und, wenn man so sagen darf, desjenigen Lebens, welches am meisten lebt und gelebt wird. Wenn man dazu käme, die innere Ausstattung eines solchen Lebens, die Acte, die es erfordert, die Ideen, die es verlangt, die Organe, die es voraussetzt, zu vergleichen mit den von der christlichen Moral geforderten Acten, mit den Begriffen und Sätzen des christlichen Dogmas, dann könnte man nicht umhin, über die ganz auffallenden Aehnlichkeiten betroffen zu werden. Ein Mensch, der bisher das erhabenste menschliche Leben geführt hätte, wäre zwar noch kein Christ, aber doch so gut für das Christenthum disponirt, daß er, sobald man ihn das theologische Lehrgebäude schauen ließe, nicht verkennen könnte, er habe da eine wunderbar eingerichtete Heimstätte vor sich, um seinem schon so hohen Leben vollends alles zu gewähren, dessen Abgang er bisher noch empfände; und sofort würde er sich, soweit der Mensch das kann, vollständig vorbereitet finden, um die Schwelle des christlichen Glaubens zu überschreiten."

Mit andern Worten: Das Lebensideal, welches das Christenthum uns vorstellt, ist das höchste und vollkommenste, welches der Mensch ausdenken und wünschen kann, ja ragt über alles rein natürliche Denken und Wünschen weit hinaus. Wer das erkennt, müßte kein edles Herz haben, wenn er sich trotzdem von dem Christenthum fernhalten wollte.

Abgesehen von mancherlei Unklarheit und Verschwommenheit in einzelnen Behauptungen dieser neuapologetischen Richtung, kann man über die ganze Methode das Urtheil fällen: Diese Apologetik ist geeignet, jene, bei denen die von den Neuapologeten gemachten Voraussetzungen zutreffen, dem Christenthum günstig zu stimmen, Hindernisse wegzuräumen und den Boden vorzubereiten, daß er für den Samen der christlichen Glaubenslehre empfänglich wird. Ersetzen kann sie die alte Apologetik nicht. Das Christenthum muß als eine übernatürliche göttliche Thatsache erkannt werden; dazu aber reichen keine moralphilosophischen Erwägungen aus. Der Philosoph kann uns beweisen, daß wir ohne göttlichen Beistand nicht fertig werden; aber daß dieser Beistand ein übernatürlicher sein müsse, das kann er nicht einmal positiv als möglich darthun. Wenn uns das Christenthum auch den ganzen Inhalt seiner Glaubens- und Sittenlehre als eine übernatürliche Offenbarung darbietet, so ist das doch so lange eine bloße Behauptung, als kein hinlänglicher Beweis dafür erbracht ist. Thatsachen, objective Thatsachen sind es, auf die das ganze Christenthum sich aufbaut, und die Wirklichkeit, Wahrheit und Göttlichkeit dieser Thatsachen muß nachgewiesen werden.

Von der andern Seite setzen die Neuapologeten bei ihren Katechumenen einen so abgeschwächten Kantianismus voraus, daß die ganze Beweisführung auf einen waschechten Kantianer nicht den mindesten Eindruck machen würde. Jede Heteronomie ist einem Kantianer ein Greuel in der sittlichen Ordnung. Ein Mensch, der nicht aus sich selbst die reinste Tugend sein kann, sondern noch einen Gott braucht, steht auf einer sehr tiefen Stufe der Sittlichkeit, ist eigentlich gar nicht sittlich. Hier würden also all jene schönen moralischen Erwägungen nichts mehr verschlagen, da wäre die neue Apologetik schon längst rostiges Eisen.

Man hat einigen Neuapologeten mit Recht gesagt, sie sollten nur nicht so vornehm über die alte Apologetik absprechen oder gar so wüthend über die Vertreter derselben herfallen. Wer wirklich wesentlich Besseres leistet, fühlt gewöhnlich kein Bedürfniß, das der Welt mit Paukenschlag zu verkünden, noch weniger seine eigene Leistung durch Verächtlichmachung aller andern herauszustreichen. Wir wollen anerkennen, daß am Alten nicht alles vollkommen war und am Neuen manches gut ist. Schon die ganze apologetische Bewegung ist kein schlechtes Zeichen der Zeit.

III. Christenthum und Immanenzphilosophie.

Unter den Neuapologeten ist keiner ungebärdiger als Moriz Blondel, der in einer Reihe von Artikeln über Les exigences rationnelles de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux (in den Annales de philosophie chrétienne vom Januar bis Juli 1896) nicht nur die alte Scholastik für immer begraben will, sondern auch über andere Neuapologeten ein scharfes Gericht hält. Ständen seine positiven Leistungen nur in irgend einem richtigen Verhältniß zu seiner kecken Verurtheilung anderer Systeme, so hätte er zweifellos Vorzügliches geleistet.

In seiner Uebersicht über die verschiedenen apologetischen Methoden beginnt Blondel „mit jenen, die am wenigsten Werth und Bedeutung haben", weil sie sich auf eine „falsche Philosophie" stützen, die mit ihren ungenügenden Beweisen nur oberflächliche Geister befriedigt. Dahin gehören besonders jene, die den Naturwissenschaften einen zu großen Werth in der Philosophie und der Apologetik zugestehen. Dann kommen jene Methoden an die Reihe, die auf geschichtliche Thatsachen eine Philosophie aufbauen wollen und beständig allerlei geschichtliche, moralische, ästhetische und philosophische Fragen durcheinander werfen.

Unzulänglich ist die Apologetik, welche den geistig sittlichen Werth des Christenthums nachweisen will; dieses System macht höchstens Eindruck auf unphilosophische oder gläubige Geister, nicht aber auf ungläubige Philosophen. Ein zweites System, das für das Christenthum einnehmen will durch den Hinweis auf seine Uebereinstimmung mit den Gesetzen des Lebens, bietet neben einigen wirklichen Vorzügen große philosophische und theologische Schwierigkeiten, falls es wirklich beweisen soll; denn die einfache Einführung einer Heteronomie in das Leben ist philosophisch ungerechtfertigt. Die alte Apologetik endlich mag mit ihren Beweisen an sich noch so ausgezeichnet sein, sie kommt doch an den modernen Menschen nicht heran, weil fast alle Principien, auf welche die Scholastik sich stützt, vom Rationalismus verworfen werden. Die alte Apologetik bietet nur das Object dar, vergebens, wenn das Subject nicht vorbereitet ist.

Was nun? In dem modernen Denken ist die Idee der Immanenz vorwiegend: Alles ist im letzten Grunde autonom und autochthon; woher es auch stammen mag, es hat für den Geist nur Wahrheit, insofern es von ihm selbst hervorgebracht ist. Für den Christen, den Katholiken hingegen ist das Uebernatürliche die Hauptsache, also etwas, was der Mensch nicht aus sich hervorbringen kann, und das doch wie eine höhere Macht über sein Denken und Wollen gebieten soll. Wie können diese Gegensätze vereinigt werden? Scheinbar ist das aussichtslos.

Trotzdem ist die Frage zu beantworten, ob aus dem Natürlichen nicht gebieterisch das Verlangen nach dem Uebernatürlichen hervorgeht. In der That fühlt unsere Seele ihre eigene Ohnmacht, daraus entspringt das Bedürfniß nach Erlösung, nach einem Zuwachs, der die eigene Unzulänglichkeit hebt. Dieses Bedürfniß begegnet sich mit den Lehren des Christenthums; die Philosophie zeigt, was der Mensch braucht, das Christenthum bietet dies an. In seinem Buche L'Action führt Blondel das weiter aus.

Unter Action (Handlung) versteht er das Streben des Menschen, in sich selbst das Ideal des Menschen zu verwirklichen. Wir haben ein Gewissen, das uns sagt, wie unsere Handlungen beschaffen sein sollten; wir haben ein Bewußtsein, welches uns sagt, daß aus uns selbst unsere Handlungen sich nicht zu ihrer ideellen Höhe erheben. Daher das Verlangen nach dem Transcendenten. Wir können der Forderung nicht ausweichen, über die Frage unseres letzten Zieles und Endes uns auszusprechen. Je mehr wir fortschreiten, desto mehr fühlen wir das Bedürfniß eines Zu-

wachses von außen zur Abhilfe unserer eigenen Unzulänglichkeit. So drängt sich uns das religiöse Problem auf, die Autonomie führt zur Heteronomie (die Unzulänglichkeit der reinen Vernunft zu den Postulaten der praktischen Vernunft). Unser Herz verlangt nach Gott. Man versuche, die Forderungen des Gewissens und des Lebens im Handeln zu verwirklichen; dann wird man erkennen, daß wir Gott und seine Gnade brauchen. Dieser praktische Weg ist allen Menschen zugänglich.

Die wissenschaftliche Methode will nur das praktisch Gefundene auch theoretisch bestätigen. Wir müssen alle Möglichkeiten und Hypothesen durchgehen, welche den Gegensatz zwischen Wirklichkeit und Ideal in unsern Handlungen entweder läugnen oder erklären wollen, und wir müssen beweisen, daß es keine befriedigende Lösung gibt außer in der Annahme des Uebernatürlichen. Dieses Bedürfniß nach dem Uebernatürlichen hat die verschiedenen Formen des Aberglaubens hervorgebracht vom Fetischismus bis zum Monismus und zum Aftercult der Kunst, des Vaterlandes, der Menschheit. All diese Verirrungen beweisen, daß der Mensch einen Gott braucht; entweder macht er sich selbst zum Gott ohne Gott und gegen Gott, oder er will Gott sein durch Gott und mit Gott.

Aus uns sind wir unfähig, uns vor dem moralischen Verderben zu bewahren; daher drängt unsere ganze Natur zu dem, was das Christenthum uns bietet. Es handelt sich nicht um etwas, das wir aus uns leisten könnten, nein, wir brauchen diesen Zuwachs, wenn wir nicht zu Grunde gehen wollen. Dies ist die Brücke zwischen Christenthum und Philosophie. Jede natürliche Religion ist erkünstelt; aber die Erwartung einer übernatürlichen Religion ist natürlich. Die Ablehnung des Uebernatürlichen führt zum Tode des menschenwürdigen Handelns.

So ist die Handlung[1] der Mittelpunkt der Philosophie wie des Lebens. Wer handelt und sein Handeln richtig beurtheilt, wird einsehen, daß unsere Handlung etwas fordert, was wir in uns nicht haben, ein Ideal, dem wir zustreben, eine Hilfe, die unser Streben unterstützt: Gott und seine Gnade. So bereitet die Philosophie uns für das Uebernatür-

[1] Par ce mot (d'action) if faut entendre l'acte concret de la pensée vivante qui nous exprime à nous-même avec tout le reste, sans que nous égalions jamais la moindre de nos idées, aussi bien que l'initiative par laquelle nos instincts, nos désirs et nos intentions s'expriment dans tout le reste, sans que notre effort perpétuellement renouvelé pour nous atteindre nous égale à nous-même. Das ist die Beschreibung von Action, die Blondel gibt, sie ist nicht gerade außerordentlich klar.

liche. Wer aber einmal nach dem Uebernatürlichen verlangt, steht dem Christenthum nicht mehr fern, noch viel weniger feindlich gegenüber[1].

Das ist also die Immanenzphilosophie in ihrer Anwendung auf die Apologetik. Selbstverständlich nahmen die Vertreter anderer apologetischen Richtungen die ihnen von Blondel zugedachten Hiebe nicht einfach ruhig hin, sondern gaben sie mit derselben Entschiedenheit zurück.

In der Revue thomiste erschien im September 1896 ein Artikel von Schwalm: Les illusions de l'idéalisme et leurs dangers pour la foi. Darin wird Blondel einfach erklärt, daß seine Methode gar keine vernunftgemäße Methode sei, um zur Wahrheit zu führen, da der Neokantianismus durch die logische Consequenz dem Phänomenalismus anheimfalle. Blondel wolle durch den Realismus der Action diesen Abgrund ausfüllen, „aber das ist nur eine fürchterliche petitio principii: vorauszusetzen, daß der Verstand, wenn er sich der Erkenntniß des Willens zuwendet, in den gewollten Gegenständen die erste Berührung mit der Wirklichkeit habe, während er sonst überall nur das Phänomen seines immanenten Gedankens erfaßt". Wenn das Denken die Wirklichkeit nicht erfassen kann, warum das Wollen? Wenn Blondel meint, daß seine Methode den Bedürfnissen des modernen Denkens entspricht, so ist das eine sehr kühne Voraussetzung eines Idealisten. Vielmehr ist dieselbe nichts als eine gewaltsame Verrenkung des Geisteslebens, der jede Zukunftskraft abgesprochen werden muß. In theologischer Beziehung enthält dieser neukantianische Idealismus eine große Gefahr durch die Weglassung jeder Beziehung des Christen zur Kirche als der sichtbaren Glaubensregel, durch die Unterdrückung jedes Beweises für die Thatsache der Offenbarung und jeder Aufklärung über das Verhältniß von Glauben und Wissen. Von allem, was das Vaticanum als Glaubenswürdigkeitsmotive anführt, ist hier keine Spur, ja den Wundern wird sogar jede Beweiskraft einem Ungläubigen gegenüber abgesprochen. Dazu kommt die Unfähigkeit dieser Philosophie, die objective Wahrheit des Uebernatürlichen im Christenthum nachzuweisen. Die immanente Nothwendigkeit eines ganz allgemeinen Uebernatürlichen ohne jede bestimmte Form nützt nichts; denn es handelt sich darum, das Uebernatürliche zu prüfen und zu rechtfertigen, wie es uns sichtbarerweise in Christus und der Kirche gegenübertritt. Endlich ist die Immanenzphilosophie schon zweimal von der kirchlichen Autorität verurtheilt

[1] Vgl. Schanz, Neue Versuche der Apologetik S. 120 ff.

worden, einmal dadurch, daß Kants Kritik der reinen Vernunft auf den Index gesetzt wurde, dann wieder durch die Bestimmungen des Vaticanums.

Die Annales de philosophie chrétienne, in denen Blondel seine Ansichten veröffentlicht hatte, brachten im December 1896 und im Januar 1897 zwei scharfe Artikel von Gayraud, in denen ebenfalls im Anschluß an das Vaticanum die neue Methode verworfen wird. Der Grundsatz, daß Gott uns nichts auferlegen kann, was nicht aus uns selbst hervorgeht und unsern Bedürfnissen entspricht, ist falsch. Das Uebernatürliche kann in keiner Weise autonom und autochthon sein. Ferner, wie will man beweisen, daß die absolute intellectuelle und moralische Autonomie der Vernunft eine mögliche Heteronomie voraussetzt? Kein Kantianer wird das zugeben. Und die Möglichkeit zugegeben, ist die Nothwendigkeit des Uebernatürlichen zu beweisen, und zwar des Uebernatürlichen im strengen Sinne des Wortes. Die Kirche lehrt aber, daß diese Nothwendigkeit nicht bewiesen werden kann, sondern ausgeschlossen werden muß, da das Uebernatürliche ein schlechthin freies Gnadengeschenk Gottes ist. So ist also die neue Methode entweder unfähig zu beweisen, was sie beweisen will, oder sie verfällt dem Naturalismus.

Auf die Verwechslung des Uebermenschlichen oder Ueberweltlichen mit dem streng Uebernatürlichen macht auch Dubois (in der Science catholique, März 1897) aufmerksam: Es ist wahr, daß der Mensch das Ziel seiner Entwicklung ohne göttlichen Beistand nicht erreichen kann; aber daß das Licht und die Kraft, die wir von Gott erwarten, übernatürlich sein müssen, kann nicht bewiesen werden[1]. Gott könnte auch mit den Mitteln der Naturordnung dem Verstande die nöthige Erkenntniß und dem Willen die nöthige Stärke verleihen, die den Menschen zur Erreichung des von der Natur geforderten Zieles befähigten. Es fehlt Blondel der rechte Begriff des Uebernatürlichen; daher kommen seine unlogischen Schlüsse.

Dubois erzählt, er habe eine Unterredung mit Blondel gehabt, in welcher dieser sich für seine Anschauungen auf gewisse Sätze des hl. Thomas berief, die er aber entschieden mißverstanden habe. So ist es. Was Blondel

[1] Blondel sagt (Action p. 388): „Absolut unmöglich und absolut nothwendig für den Menschen, das ist der eigentliche Begriff des Uebernatürlichen [Das ist absolut falsch]. Die Handlung des Menschen geht über den Menschen hinaus; jede Anstrengung seiner Vernunft läßt ihn erkennen, daß er nicht bei sich stehen bleiben kann noch darf."

überhaupt von der Scholastik sagt, zeugt von einer wirklich naiven Unkenntniß der allerersten Grundsätze jener Lehre, die er mit solcher Ueberzeugung für eine Todte, ja gewissermaßen für eine Selbstmörderin erklärt. Die Scholastik lebt und wird leben, wenn von Blondels Einfällen längst keine Rede mehr sein wird.

Eine günstigere Deutung sucht der Oratorianer Laberthonnière der Lehre Blondels zu geben (in den Annales de philosophie chrétienne, Februar und März 1897). Wir müssen, sagt er, die Sache nicht abstract betrachten, sondern die Ordnung der Dinge nehmen, wie sie thatsächlich ist. In Wirklichkeit gibt es nur ein übernatürliches Ziel für den Menschen, und in Wirklichkeit führt nur die übernatürliche Gnade zu diesem Ziele. Gott wirkt thatsächlich auf die Handlung des Menschen mit seiner Gnade ein. Wenn wir also die menschliche Handlung nehmen, wie sie wirklich ist, so muß sich in ihr das Uebernatürliche finden.

Diese Erklärung ist aber erstens keine Erklärung, sondern eine Umdeutung der Lehre Blondels; denn dieser will mit natürlichen Mitteln die Gnade finden. Zweitens ist die Erklärung auch an sich unannehmbar. Wir können die Gnade nicht unmittelbar als etwas Uebernatürliches wahrnehmen, sondern haben von ihrem Dasein nur Kenntniß durch die Offenbarung. Die Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung ist es aber gerade, was die Apologetik beweisen soll. Hier hätten wir also einen Cirkelschluß in bester Form. Auch ist es eine philosophisch wie theologisch gleich wenig berechtigte Voraussetzung, daß die Gnade bei jeder menschlichen Handlung mitwirkt und sie zu einer übernatürlichen macht.

Man kann das Uebernatürliche, wie die Offenbarung es uns bietet, als eine Hypothese annehmen und zeigen, wie sehr diese Hypothese unsern innersten Bedürfnissen entgegenkommt. Das sind die sogen. innern subjectiven Kriterien, die auch in der alten Apologetik verwendet wurden und vielleicht mit Nutzen mehr als bisher ausgebeutet werden können. Wir haben aber schon früher gesehen, daß diese Kriterien für sich allein nicht genügen und daß es viel schwerer ist, sie mit Sicherheit zu erkennen als die äußern Kriterien.

Die Erkenntniß unserer eigenen natürlichen Unzulänglichkeit kann uns antreiben, demüthig den göttlichen Beistand zu suchen. Das demüthige und ernstliche Verlangen nach göttlicher Hilfe ist, insofern es rein aus natürlichen Principien hervorgeht, zwar keine positive Vorbereitung für die Gnade; aber wo Gott eine solche Gesinnung findet, da wird er mit

seiner Gnade nicht fern sein. Ja in der einmal bestehenden Ordnung wird ein solch ehrliches Suchen und Verlangen schon eine Frucht der Gnade sein. Gnade und Natur sind auch nicht zwei getrennte Dinge, die in der Seele des Menschen äußerlich nebeneinander liegen. Die Gnade durchdringt die Natur, die Natur bringt aus sich die Möglichkeit, aber auch nur die reine Möglichkeit (die potentia oboedientialis) entgegen, von der Gnade erfüllt zu werden. Aber von dieser Fähigkeit zur Aufnahme des Uebernatürlichen, von der Gnade des Beistandes und des Zustandes weiß der philosophische Apologet nichts, rein gar nichts. Einem echten Immanenzphilosophen ist Gnade und Uebernatürliches nichts als Magie und Aberglaube. Wo sich Verlangen nach der Kenntniß der wahren Religion, Demuth, Gebet finden, da ist der Kantianismus höchstens noch ein als Ueberwurf verwandter alter Fetzen, nicht aber eine in Fleisch und Blut übergegangene Lebensanschauung.

Die einzige Art, wie die Methode Blondels jemand zum Glauben führen könnte, scheint die von Le Bachelet in dem oben angegebenen Werkchen beschriebene zu sein: „Nehmen wir z. B. an, der Betreffende lebe in einer katholischen Umgebung, die er wenigstens von außen kennt. Er kennt als Indifferenter, als Dilettant, wenn man will, die Kirche, ihre Titel, die allgemeinen Umrisse ihrer Lehre, die sie als Offenbarung ausgibt, und ihrer Geschichte, die sie auf einen göttlichen Stifter zurückführt. Nun kommt die seinem Geisteszustande angepaßte Immanenzmethode, um in seiner Seele das Bedürfniß eines Zuwachses zu entwickeln, eines Gesetzes, einer Lehre, die dieses Verlangen auf das Jenseits hinlenkt; er braucht sich nur der Kirche zuzuwenden, die ihm all das bietet, und wie er jetzt vorbereitet ist, genügt es ihm, durch den Glauben in das Innere dessen einzutreten, was er von außen schon kennt. — Oder im Gegentheil, der Betreffende weiß nichts oder nichts Bestimmtes von der Kirche, ihrer Lehre und ihren Titeln; er ist aber durch die Immanenzmethode zum Geständniß seiner Unzulänglichkeit, zum Gefühl des Bedürfnisses nach einem Zuwachs gebracht worden; er ist vorbereitet, der göttlichen Gabe eine gute Aufnahme zu gewähren. Da tritt ihm die Kirche mit ihren ehrfurchtgebietenden Titeln entgegen, mit ihrer Lehre, die dem von ihm empfundenen Bedürfniß so überreich entspricht; er wird sich voll Glück ihr in die Arme werfen."

Möglich! Aber sollte die Seuche der Immanenzphilosophie unter Leuten, die so gut gestimmt sind, in Frankreich eine derartige Ausdehnung

gewonnen haben, daß man eigens für sie diese Art von Apologetik aussinnen mußte? In Deutschland hat der Katholicismus viel weniger von den Kantianern zu fürchten als von den glaubensfeindlichen Vertretern der Naturwissenschaften. Von diesen werden vorgebliche Thatsachen gegen die Religion ausgespielt; das macht auch auf die große Menge Eindruck. Dagegen wird der Kantsche Skepticismus den meisten Menschen von vornherein nur als eine wunderliche Geistesverirrung erscheinen. Blondel freilich hält die Immanenzphilosophie für eine Aeußerung gesunden Geisteslebens, diese Lehre, welche dem Menschen jede Kenntniß der wirklichen Welt abspricht, diese Lehre, gegen welche die ganze Natur des Menschen sich empört, diese Lehre, die der Philosoph im Leben auf Schritt und Tritt verläugnen muß, wenn er nicht zum thatsächlichen Narren werden will. Blondel nimmt die äußersten Folgerungen dieser Lehre nicht an, darin ist er eben unlogisch. An seinem aufrichtigen Eifer für die Religion hat niemand gezweifelt, aber in Bezug auf die Sache selbst ist das Urtheil wohlberechtigt: Unter den neuapologetischen Versuchen ist der von Blondel entschieden der verunglückteste und unbrauchbarste.

IV. Christenthum und Religionsgeschichte.

Im Gegensatze zu andern Neuapologeten wollte der berühmte Abbé de Broglie die äußern Beweise aus Wundern und Weissagungen keineswegs vernachlässigt wissen; aber um die Geister für diese Beweise empfänglicher zu machen, solle man sie vorbereiten durch die geschichtliche Betrachtung aller Culturreligionen und durch den Nachweis, daß das Christenthum alle andern Religionen nicht nur dem Grade, sondern seinem ganzen Wesen nach überrage und keiner rein menschlichen Ursache sein Dasein verdanken könne. Nachdem jede bloß natürliche Erklärung ausgeschlossen sei, solle man dann aus den Wundern und Weissagungen zeigen, daß das Christenthum in der That einen göttlichen Ursprung habe. de Broglie unterscheidet sich also dadurch von den alten Apologeten, daß er den beiden Untersuchungen über die christliche Religion und die katholische Kirche eine religionsgeschichtliche Abhandlung vorausschicken will. Die Uebernatürlichkeit des Christenthums soll zuerst a posteriori geschichtlich nachgewiesen werden; wir haben eine übernatürliche Wirkung vor Augen, die eine übernatürliche Ursache fordert. Dann erst schließt sich die Betrachtung Gottes und seiner Eigenschaften an, um so zum vollständigen Verständniß des übernatürlichen Wesens des Christenthums zu führen.

In dem zweiten Theile des nachgelassenen Werkes Religion et Critique, der die Ueberschrift trägt: Religion et Histoire, sucht der Verfasser diese Methode zu begründen und zu empfehlen. Er selbst hat sie praktisch angewandt in dem Buche Problèmes et conclusions de l'histoire des religions, das allenthalben als ein bedeutendes Werk anerkannt wurde, selbst von Fachmännern, die nichts weniger als im Rufe der Kirchenfreundlichkeit stehen. Eine kurze Skizzirung des Ideenganges dürfte von Interesse sein.

Die ungläubigen Vertreter der Religionswissenschaft, die behaupten, sie wollten ohne jede dogmatische Voreingenommenheit die verschiedenen Religionen rein geschichtlich betrachten, stellen gleichwohl zwei Sätze als theoretische Grundlage ihrer Forschung an die Spitze, von denen sie um keinen Preis abgehen wollen: erstens alle Religionen sind gleichwerthig, zweitens jedes unmittelbare Eingreifen Gottes ist auszuschließen, und alles muß als die Frucht einer rein natürlichen Entwicklung angesehen werden. Das ist offenbar ein Dogmatismus, der von vornherein die Möglichkeit ausschließen will, daß die Thatsachen sich anders verhalten. Dieses Vorgehen läßt sich um so weniger rechtfertigen, als die Ideen, die man ablehnt, sich in allen Religionen finden, Uebernatürliches, Wunder, göttliche Offenbarung, so daß man in gewissem Sinne sagen kann: Religion und Uebernatürliches sind für die meisten Menschen einheitliche Begriffe, das Uebernatürliche verwerfen heißt jede Religion verwerfen. Wenn eine rein natürliche Religion sich auch philosophisch construiren läßt, so gehört dieselbe doch nicht zu den geschichtlichen Thatsachen.

Die Unparteilichkeit bei Erforschung der verschiedenen Religionen besteht nicht in einer skeptischen Gleichgiltigkeit. Wo Widersprüche vorhanden sind, ist Beurtheilung nothwendig. Man muß den Irrthum verdammen und die Wahrheit behaupten. Unparteilichkeit ist Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit. Die Geschichtswissenschaft fordert Feststellung der Thatsachen und Beurtheilung derselben. Zuvörderst ist es Sache des Geschichtschreibers, das Sichere und Unsichere zu scheiden und so zuverlässiges Material zu bieten. Bei der Beurtheilung des Materials müssen bestimmte Grundsätze angenommen werden, welche der gesunde Menschenverstand durchaus fordert, so z. B. daß es keine Wirkung ohne entsprechende Ursache gibt. Wo allgemein anerkannte Grundsätze nicht ausreichen, sind auch Hypothesen am Platze, die aber so lange bloße Hypothesen bleiben, bis sie durch Thatsachen bestätigt sind. Führen weder Grundsätze noch Hypothesen zu einem bestimmten Ergebnisse, so haben wir ungelöste geschicht-

liche Probleme. Also Ehrlichkeit und Treue im Berichten der Thatsachen, vernünftige Auswahl der Grundsätze und Hypothesen zur Erklärung der Thatsachen, Klugheit in den Schlußfolgerungen, das sind die Bestandtheile der echten Unparteilichkeit, die keineswegs hindert, geschichtlich feststehende Thatsachen zu apologetischen Zwecken zu verwenden und zu zeigen, daß keine der bestehenden Religionen den Vergleich mit dem Christenthum aushält.

Genügt die uns umgebende sinnliche Welt den geistigen Bedürfnissen des Menschen? Nein! Soweit wir die Menschheit kennen, trägt dieselbe einen Trieb, ein Sehnen und Verlangen in sich, das weit über das Sichtbare hinausgeht. Ursprung, Zweck, Gesetz und Ideal des menschlichen Lebens lassen sich aus rein innerweltlichen Ursachen nicht erklären. Woher? wohin? auf welchem Wege? das sind die großen Fragen, die überall an den Menschen herantreten und nicht zurückgewiesen werden können. Rein philosophische Speculationen haben zu ihrer Lösung nirgendwo ausgereicht. Man wünschte eine Stimme zu vernehmen, die mit mehr Sicherheit und größerer Autorität das Räthsel des Lebens löse. Hier tritt nun der religiöse Glaube ein, der sich auf eine höhere Autorität stützt, die für ihre Erklärungen einfach Unterwerfung des Verstandes verlangt. Der Glaube ist die Wurzel aller Religionen, aus der sich das ganze Lehr- und Cultsystem entfaltet. Was den Einfluß auf das Denken und Leben der Menschen anbelangt, so haben die Religionen jede Philosophie weit überflügelt.

Es fragt sich aber: Geben die Religionen einen wirklichen Aufschluß über unser Leben und seine Bestimmung? Sind sie ebenso wahr, wie sie einflußreich sind?

Bestände auf der ganzen Welt nur eine religiöse Ueberzeugung bei allen Menschen, dann würde nicht leicht jemand es wagen, ihr Wahrheit abzusprechen. Was uns stutzig macht, ist die Vielheit der Religionen mit ganz entgegengesetzten Lehren. Keine Religion hat es bis jetzt vermocht, ihrem Ansehen die ganze Menschheit zu unterwerfen.

Indessen brauchen wir doch darum nicht von vornherein jede Hoffnung aufzugeben. Die Widersprüche zwingen uns nicht zur Annahme, daß alle Religionen und in allen Beziehungen falsch seien. Es können sich möglicherweise Bruchstücke der Wahrheit in allen Religionen finden, es kann möglicherweise eine Religion die volle Wahrheit enthalten; ja die Annahme, daß alle Völker aller Zeiten in Bezug auf die Religion in jeder Beziehung und immerfort geirrt haben, ist schon an sich sehr unwahr-

scheinlich. Wenn die Geschichte uns zeigte, daß die verschiedenen Religionen rücksichtlich ihres innern Wesens vollkommen gleichwerthig, rücksichtlich ihrer äußern Beweise gleich gut oder schlecht begründet wären, so müßten wir anerkennen, daß ihr Zeugniß über die unsichtbare Welt bedeutungslos wäre, da sie einander durch ihre Widersprüche aufheben. „Wenn wir im Gegentheil erkennen, daß es eine einzige Religion gibt, die sich von allen andern loslöst und sich über sie erhebt, die unnachahmliche und erhabene Kennzeichen an sich trägt, wie wir sie sonst nirgendwo finden, die höher in die Vergangenheit zurückreicht, die auf unendlich festern Grundlagen ruht, die der Vernunft ganz anders entspricht; wenn es unter den Religionsstiftern einen gibt, der in Wahrheit sagen kann, daß er Werke gethan, die kein anderer gethan hat, dann werden wir anerkennen, daß dort, in diesem einen Wort, in diesem erhabenen, überweltlichen Werke, die absolute Wahrheit sich finden kann und muß, und daß wir sonst überall nur Bruchstücke der Wahrheit, mit argen Irrthümern durchsetzt, antreffen können. Dann ist der Widerspruch gehoben, und das Zeugniß dieser höhern und überweltlichen Religion bietet eine Stütze für eine vernunftgemäße und gut begründete Ueberzeugung; dann sehen wir vor uns einen sichern Weg offen zu jener unsichtbaren Welt, nach der das Sehnen unseres Herzens steht. Kommt dann dazu, daß das Zeugniß dieser einzigen Religion sich in Uebereinstimmung findet mit den Lehren jener erhabenen Philosophie, die bis zu Gott hinaufsteigt, und deren Beweise, wie abstract sie auch sein mögen, doch in den Tiefen der menschlichen Vernunft selbst ruhen, so wird diese neue Uebereinstimmung unsere Hoffnung noch mehr stärken und unsere Ueberzeugung um so fester machen."

Freilich darf man an dieses Studium nicht herantreten mit skeptischer Gleichgiltigkeit, nicht mit frivoler Leichtfertigkeit, sondern mit ernstem Verlangen nach Erkenntniß der Wahrheit, mit gutem Willen und unerschütterlichem Entschluß, dem Licht die Augen nicht zu verschließen, sondern es in seiner ganzen Fülle in die Seele hineinstrahlen zu lassen und ihm freudige Aufnahme zu gewähren. Handeln wir so, dann wird die Religionsgeschichte uns das Geheimniß unserer Bestimmung enthüllen und uns den wahren Weg zur Ewigkeit zeigen.

Soweit unser Blick in das Alterthum hinaufreicht, finden wir Religion. Die Religion ist so alt wie das Menschengeschlecht, insofern wir es aus schriftlichen Denkmälern und andern geschichtlichen Quellen kennen. Woher stammt die Urreligion? Wie war sie beschaffen? Es gibt Bücher,

deren Verfasser uns so genau über den Anfang der Religion und ihre älteste Entwicklung zu berichten wissen, als wären sie dabei gewesen; Fetischismus, Naturvergötterung, Polytheismus, Monotheismus, Atheismus, das war die Bahn, und keine andere.

Indessen mit solch leeren Behauptungen ist uns nicht gedient, wir müssen ein geschichtliches Zeugenverhör vornehmen. Freilich sind die Aussagen der ältesten Zeugen für uns nicht gerade sehr durchsichtig. Die Meinungen der competentesten Fachmänner gehen über den Sinn und die Bedeutung derselben auseinander. Die einen vernehmen das Bekenntniß eines reinen Monotheismus, die andern können den Worten nur einen grob polytheistischen Sinn unterlegen, während die dritten ein Mittelding erkennen, das sie Henotheismus nennen. Indessen ist vor allem zu bedenken, daß das Heidenthum, auch in seiner ältesten Gestalt, kein einheitliches System darstellt wie das Christenthum. Ganz entgegengesetzte Anschauungen laufen unvermittelt nebeneinander und durcheinander. Wir müssen alle Angaben, auch die Widersprüche, zunächst nehmen, wie sie sich vorfinden.

Die ältesten Schriftwerke befassen sich mit Kosmologie, Mythologie, Theologie. Die Kosmologie brauchen wir zunächst nicht zu berücksichtigen, weil sie eine philosophische Speculation über die Entstehung der Welt ist, die Mythologie nicht, da sie mit ihren Erzählungen über das Leben und die Thaten der Götter ein Gebilde der dichtenden Phantasie ist. Es handelt sich für uns um die Theologie, um den Begriff, welchen die Alten sich von der Gottheit und ihrem Verhältniß zu den Menschen gemacht haben; das allein gehört streng genommen zur Religion.

In allen ältesten Religionen finden wir vorab die Idee eines höchsten Gottes, dem die Eigenschaften der Macht, Güte, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit zukommen. Die Einheit ist freilich keine so feste wie im Gottesbegriffe des Judenthums oder Christenthums. Der eine Gott löst sich oft in viele Götter auf, die aber immer wieder das Bestreben haben, zur Einheit zurückzukehren. In den Veden ist es Dyu-Varuna, bei den Chinesen Schangti, bei den Persern Ahuramazda, bei den Aegyptern Nutar, selbst im Zeus der Griechen schimmert noch die einstige unnahbare Oberherrlichkeit durch. Dieser höchste Gott ist aber nirgendwo Weltschöpfer, sondern nur Weltbildner.

Ferner treffen wir überall den Glauben an das Fortleben nach dem Tode und die jenseitige Vergeltung für gute und böse Thaten, die in diesem Leben verrichtet wurden.

Wenden wir uns nun zu den Hypothesen, die über die Entstehung dieser ältesten religiösen Ideen aufgestellt wurden, so begegnet uns zuerst das System des Animismus, wie es hauptsächlich von Tiele vertreten wird. Dieses System hat zur Voraussetzung die darwinistische Entwicklungslehre, nach welcher der Mensch aus einem höhern Thier entstanden ist, eine bisher unerwiesene, mit den Thatsachen vielmehr im Widerspruch stehende Voraussetzung. Dem Zustande des Urmenschen, sagt man, sind nun die auf der tiefsten Stufe stehenden Wilden am nächsten. Der Schrecken vor gewissen Naturmächten veranlaßt sie, die Welt mit Geistern zu bevölkern, von denen die mächtigsten allmählich zu Göttern werden. Sittliche Begriffe fehlen in dieser Religion fast vollständig. Woher die Idee der Geister oder gar göttlicher Geister kommt, erklärt diese Theorie nicht. Viel weniger noch ist sie im stande, den Weg anzugeben, der zur Idee Gottes führte, und doch findet sich anerkanntermaßen diese Idee öfters auch in den animistischen Religionen der Wilden. Zudem zeigen uns die ältesten Literaturdenkmäler eine erhabene und sittliche Gottesidee. Endlich sind die Wilden nicht ursprüngliche, sondern herabgekommene Menschen. Diese Theorie hat also die Thatsachen und das gesunde Denken gegen sich.

Henotheismus ist eine zweite Hypothese, von M. Müller aufgestellt. Der Mensch hat die Fähigkeit, das Unendliche, d. h. das über alle räumliche Beschränkung Hinausliegende wahrzunehmen. Dieses Unendliche ist der erste Gegenstand der Gottesverehrung. Weil aber das Unendliche in halb oder ganz ungreifbaren Gegenständen dem Menschen entgegentritt, so fließt der ursprünglich unbestimmte Begriff des einen Unendlichen in eine Vielheit von Naturgöttern auseinander, bis die philosophische Reflexion dem Menschen zeigt, daß es nur einen Gott geben kann, daß also der Monotheismus bezw. Pantheismus die einzig richtige religiöse Auffassung ist. Am besten soll sich dieser Proceß in der indischen Religion beobachten lassen.

Allein die bloße Idee des räumlich Unendlichen schließt keinen jener sittlichen Begriffe ein, die wir gerade in der ältesten indischen Religion finden. Der unermeßliche Raum ist nichts, was uns Vertrauen, sittliche Hochachtung, Gewissensunruhe oder dergleichen einflößt oder uns zum Gebete und Opfer anregt, er ist kein Varuna oder Ahuramazda. Zweitens, wenn wirklich das Unendliche Gegenstand der ersten Gottesverehrung war, so kannte der älteste Glaube nur einen Gott, wie es nur ein Unendliches gibt. Die Entwicklung einer Vielheit von Göttern aus dieser Vorstellung scheint nicht möglich. Der Gottesbegriff des Henotheismus ist wesentlich die Syn-

these zweier entgegengesetzten Begriffe: Gottes als des einen Unendlichen und der Möglichkeit einer Vielheit von Göttern. Es ist zudem unbegreiflich, wie man die Religion des Veda als die Urreligion des Menschengeschlechtes darstellen kann, da der Veda offenbar eine lange Culturentwicklung voraussetzt. Wir müssen höher hinaufsteigen, um jenen Gottesbegriff zu finden, der in den ältesten Bestandtheilen aller alten Religionen durchleuchtet, und der uns die Möglichkeit bietet, die verschiedenartigen Formen des Polytheismus zu begreifen.

Da bietet sich uns nun eine dritte Hypothese, die annimmt, daß die Gottesidee bei den Menschen zuerst entstanden ist, wie sie jetzt noch in der Seele des Kindes entsteht. Das Kind hat in seinen intellectuellen und moralischen Fähigkeiten eine natürliche Anlage zur Religion. Das menschliche Wort, die Erziehung kommt dieser Anlage entgegen durch die Mittheilung der Idee des Vaters im Himmel. Die natürliche Anlage zur Religion hatten auch die ersten Menschen. Was steht im Wege, anzunehmen, daß Gott bei den ersten Menschen, die keine Eltern hatten, den Mangel menschlicher Belehrung durch sein Eingreifen ersetzte? Ist es vernünftig, zu glauben, daß Gott die Menschen als völlig unwissende Wesen auf diese Erde gesetzt und dann ihrem Schicksal überlassen habe? Wie wären dann die Menschen zu jenen erhabenen religiösen Anschauungen gekommen, wie wir sie in den ältesten Liedern bewundern, da doch heutzutage gänzlich verwahrloste Kinder niemals solche Anschauungen entwickeln? Nehmen wir aber eine Uroffenbarung auch nur als Hypothese an, dann ist es leicht, die Entstehung des Polytheismus aus der ursprünglichen Gottesidee zu verstehen. Diese Idee war rein und richtig, aber nicht die Frucht philosophischer Reflexion. Es war natürlich, daß die Menschen ihr nach und nach eine mehr sinnliche Einkleidung gaben und anfingen, den bildlichen Ausdruck mit der Sache selbst zu verwechseln: den Himmel, den Donner, den Sturm mit Gott, der im Himmel, Donner und Sturm thätig ist. Dieser beständige Wechsel zwischen dem einen Gott und den vielen Naturgöttern fällt uns beim Lesen der ältesten Religionsschriften sofort auf. Die Verschmelzung Gottes mit den Naturerscheinungen, die sich aus dem kindlichen Urmonotheismus leicht verstehen läßt, kann aber unter verschiedenen Verhältnissen zu ganz anders gearteten polytheistischen Religionen führen. Diese dritte Hypothese ist also die vernunftgemäßeste und einfachste von allen. Wenn darum die Heilige Schrift uns belehrt, daß dies die wirkliche Sachlage sei, so haben wir keinen Grund, einer derartigen Belehrung Verdacht entgegenzubringen.

Sehen wir vom Judenthum, Christenthum und Islam ab, so sind alle geschichtlich bekannten Religionen polytheistisch; der Monotheismus, dessen Spuren sie uns aufbewahren, gehört einer frühern Epoche an. Daß der Polytheismus eine Entartung ist, leuchtet sofort ein. Wir können bei sehr vielen göttlichen Wesen noch ganz deutlich erkennen, wie dieselben entstanden sind. Im vollen Lichte der Geschichte, z. B. bei den Griechen und Römern, können wir den Proceß noch verfolgen; wir sehen, wie nach und nach eine Vermenschlichung der Götter eintritt und der Polytheismus im Grunde zum Atheismus wird; selbst die Laster des Menschen werden vergöttlicht, der sittigende Einfluß der Religion geht zum großen Theil verloren. Die Götter werden abgebildet wie die Menschen, die Bilder werden angebetet, der religiöse Cult wird zum Götzendienste.

Zwar versuchten bedeutende Männer wiederholt, dem Verderben Einhalt zu thun und würdigere Anschauungen von der Gottheit zu verbreiten; aber sie vermochten nur, vielfach Zweifel zu erwecken, ohne den allgemeinen Niedergang aufhalten zu können. Skepticismus in den obern Klassen, abergläubische Gebräuche beim Volke, ein rein äußerlicher officieller Cultus, das war der Zustand der Heidenwelt, als das Christenthum auftrat. Dreihundert Jahre widersetzte sich das Heidenthum mit allen Mitteln der Gewalt der neuen Lehre, dann mußte es die Obmacht an das Christenthum abtreten. Noch einige hundert Jahre, und in der civilisirten Welt lag das Heidenthum in Todeszuckungen. Auch der Polytheismus war dem Bedürfniß des Menschen nach Religion entsprungen; aber daß er diesem Bedürfniß auf eine würdige und zufriedenstellende Weise genüge, wird niemand behaupten wollen; er war immer noch besser als gar keine Religion, aber er war trotzdem eine Entartung, und zwar eine immer mehr abwärts gehende Entartung. Er führte immer tiefer in Irrthum, zum Fortschritt in der Erkenntniß der Wahrheit hat er nichts beigetragen, von seiner Wiederherstellung kann keine Rede sein.

Eine Reform der Religion aus dem Schoße des Heidenthums selbst heraus wurde in China durch Confucius, in Persien durch Zoroaster, in Indien durch die Brahmanen und durch Buddha versucht. Indessen ist der Confucianismus mehr ein Moralsystem als eine Religion und jedes höhern Aufschwungs entbehrend. Die Lehre Zoroasters krankt hauptsächlich an einem unheilvollen Dualismus, da sie ein gutes und ein böses Urprincip annimmt; sie will zwar einer göttlichen Offenbarung entstammen, bringt aber dafür nicht die mindesten Beweise bei; der Feuerdienst der

Perser gehört zu den absterbenden Religionen, denen niemand mehr Leben einzuhauchen vermag.

Dagegen ist der Brahmanismus in Indien eine Religion, die noch sehr viel Lebenskraft entwickelt und viele Millionen Anhänger zählt. Der ältere Brahmanismus war ein pantheistisches System, dem die persönlichen Götter nichts galten. Alles kam nur darauf an, so zu leben, daß wenigstens nach zahllosen Seelenwanderungen die Wiedergeburt aufhörte und das Aufgehen des persönlichen Seins in das Absolute, Brahma, erfolgte. Wie es scheint, hat zur Zeit der buddhistischen Bewegung der Brahmanismus durch Vereinigung mit der Volksreligion neue Kräftigung gegen den mächtigen Feind gesucht. Daher entstand der Neobrahmanismus oder Hinduismus, die heutige Volksreligion Indiens. Hier sind an die Stelle des Absoluten wieder persönliche Götter getreten. Eine Secte verehrt als ihren höchsten Gott Vischnu, eine andere Siva. Wie in den Vorstellungen von diesen Göttern auf eine höchst wunderliche Weise erhabene religiöse und sittliche Ideen mit den gemeinsten Phantasien sich mischen, so tritt uns auch in der indischen Volksreligion schaudererregender Ascetismus im Bunde mit tiefer sittlicher Verkommenheit entgegen. Es ist ein Zustand ähnlich dem am Ende des klassischen Alterthums: die höhern Gesellschaftskreise in Indien fallen mehr und mehr der Zweifelsucht und dem religiösen Nihilismus anheim, während das Volk in Aberglauben und Sittenlosigkeit verkommt.

Der Buddhismus war eine Art Reform des ältern Brahmanismus, die indessen in Indien selbst keinen dauernden Erfolg errang. Das Werk Buddhas fiel im Lande seiner Entstehung der Vernichtung anheim. Anderswo hat dieses System bis heute große Verbreitung gefunden, aber nur durch eine Art Selbstvernichtung. Nach den zuverlässigsten buddhistischen Quellen kümmerte Buddha sich so gut wie gar nicht um den Cult der Götter. Er wollte nur eine Anleitung geben, wie man zum Nirvana, zur Verhütung der Wiedergeburt, zur ewigen Vernichtung des Selbstbewußtseins gelange. Die Götter sind nichts, das Leben ist nichts, die Begierden und Freuden sind nichts. Fort aus diesem elenden Dasein ins Nichts! Wie zur Rache für diesen Pessimismus hat die buddhistische Volksreligion sich ein himmlisches Paradies mit allen erdenklichen Genüssen geschaffen, den Buddha unter die Götter versetzt und mit Darangabe seiner Sittenvorschriften ein Ceremonienwesen ausgebildet, durch welches man alle Güter hier und im Jenseits von den Göttern erlangen kann. Der ur=

sprüngliche Buddhismus ist gar keine Religion, der volksthümliche Buddhismus ist grober Polytheismus. Der Buddhismus hat sich nirgendwo als eine religiös veredelnde Macht bewährt, er ist vielfach eine Pflanzschule sittlichen Verderbens geworden.

In schroffem Gegensatz zu den bisher betrachteten polytheistischen Religionen stehen die drei streng monotheistischen Religionen: Judenthum, Islam, Christenthum.

Der hervorstechende Zug im Judenthum ist der Glaube an einen Schöpfergott, dem allein Anbetung gebührt. Diese Lehre ist älter als der Mohammedanismus, älter als das Christenthum. Das ganze jüdische Volk stammt von Abraham. Nach den heiligen Büchern dieses Volkes hat Gott ihren Stammvater aus der Mitte des Heidenthums heraus berufen, ihn zum Stammvater der Verehrer Jehovahs gemacht und ihm versprochen, daß in ihm alle Völker der Erde gesegnet werden sollten, d. h. daß von den Nachkommen Abrahams aus die Verehrung des einen wahren Gottes sich über die ganze Welt verbreiten sollte. Daß die Juden seit der Zeit der babylonischen Gefangenschaft dem Monotheismus trotz ihrer Lage inmitten götzendienerischer Länder treu geblieben sind, ist eine geschichtliche Thatsache, die niemand bestreiten kann. Die Rationalisten wollen freilich die Entstehung oder vielmehr Erfindung des jüdischen Monotheismus in die Zeit des Königs Ezechias verlegen und als ein Werk der Priester darstellen. Nach dieser Theorie hätten wir also im Judenthum die Frucht philosophischer Speculation zu erblicken. Das Unerhörte wäre hier zur Thatsache geworden. Fünfzehn oder zwanzig Philosophen hätten sich auf eine Lehre geeinigt und dieselbe als die uralte Lehre der Väter einem Volke aufgebürdet, das bisher ganz anders geglaubt und gehandelt hatte. Diese Hypothese enthält so viel Unwahrscheinliches und Widersprechendes, daß im Vergleich damit die einfache Erzählung der Bibel sehr geringe Anforderungen an unsere Glaubensbereitwilligkeit stellt.

Die heiligen Bücher der Juden enthalten die Verheißung eines zukünftigen Messias oder Erlösers, beschreiben genau die Umstände seiner Zeit, seiner Familie, seiner Geburtsstätte, seines Lebens, Wirkens und Leidens, die Stiftung eines neuen Gottesreiches und das Aufhören des jüdischen Volkes als einer geschlossenen Nation. All das ist in Jesus von Nazareth und seinem Werke eingetroffen. Das Christenthum hat das monotheistische Erbe des Judenthums angetreten und über die ganze Welt verbreitet, eine Erscheinung, die ihresgleichen nirgendwo in der Geschichte hat.

Der Islam ist ebenfalls eine monotheistische Religion, aber eine aus dem Judenthum und Christenthum abgeleitete. Mohammed wollte unter seinen Landsleuten die reine Religion Abrahams wieder herstellen und von aller Vielgötterei befreien. Das ist das edle Element in seinem Werke. Er erkannte auch Christus als Propheten und als den verheißenen Messias an. Trotzdem läugnete er viele von den Lehren Christi und zieh so entweder sich selber oder Gott, dessen Gesandter zu sein er behauptete, eines Widerspruches. Das ist eine offenbare Unzuträglichkeit seines Systems. Obschon er ferner 600 Jahre nach Christus auftrat, hat er doch die hohen civilisatorischen und sittigenden Erfolge des Christenthums nicht weiter gefördert, sondern im Gegentheil jene Länder, die der Macht seines Schwertes anheimfielen, zum Theil verheert zum Theil auf eine viel tiefere Stufe hinabgedrückt. In der Theologie ein abstumpfender Fatalismus, in der Sittenlehre ausschweifende Sinnlichkeit, in socialer Beziehung Unterdrückung aller freiheitlichen und fortschrittlichen Bestrebungen, das sind die Todeskeime des Mohammedanismus.

Wenn also weder in den polytheistischen Culten noch im Mohammedanismus die wahre göttliche Religion sich findet, wenn das Judenthum uns selbst auf eine zukünftige Religion als auf seine Fortsetzung und Vollendung hinweist, dann erübrigt uns einzig noch das Christenthum. Ist dieses eine wahrhaft göttliche Religion? Hier hat die traditionelle Methode mit ihren Beweisen einzusetzen und zu zeigen, daß das Christenthum einem übernatürlichen Eingreifen Gottes sein Dasein verdankt. Aber auch die Religionsgeschichte führt uns schon zu diesem Schlusse.

Es ist unvernünftig, Götzendiener, Buddhist, Muselmann sein zu wollen. Ist es aber vernünftig, überzeugter Christ zu sein? Die Gegner sagen: Buddha und Mohammed haben die Menschen freilich in Irrthum geführt. Könnt ihr beweisen, daß das Gleiche nicht von Christus gilt? Die Beweise für die andern Religionen sind nichtig. Aber halten die euern vor der Kritik stand?

Nun, so viel steht fest: Entweder ist die christliche Religion die wahre oder keine. Gegen die letztere Annahme empört sich das Bedürfniß des menschlichen Herzens nach Religion. Ueberdies hebt sich das Christenthum so vortheilhaft von allen andern Religionen ab, daß die Präsumption für seine Wahrheit sehr stark ist. Sehen wir zu, ob die Präsumption sich nicht zur Gewißheit erheben läßt.

Vergebliche Mühe, sagen die Gegner; das Christenthum ist nicht wesentlich verschieden von den andern Religionen. Offenbarungen, Weissagungen, Wunder, alles was man als übernatürlich am Christenthum bezeichnet, sind Dinge, auf welche andere Religionen sich ebensogut berufen. Für alles, was das Christenthum bietet, finden wir anderswo auffallende Aehnlichkeiten. Darum gehört die christliche Religion in dieselbe Klasse wie alle übrigen Religionen.

Ist dem wirklich so? Für den ganz oberflächlichen Denker mag diese Einrede Bedeutung haben, bei gründlicher Untersuchung zerfließt sie in nichts. Am Heidenthum ist nicht alles falsch und verkehrt, am Christenthum ist nicht alles übernatürlich. Wenn das Heidenthum natürlich Gutes hervorgebracht hat, und wenn das Christenthum die Natur nicht unterdrückt, sondern veredelt, so werden gewisse Aehnlichkeiten sich von selbst ergeben. Nach christlicher Lehre ist die Heidenwelt nicht einmal von allen Einwirkungen der göttlichen Gnade ausgeschlossen; also kann es auch unter den Heiden Menschen gegeben haben, die dem Zuge der Gnade gefolgt sind und nach bester Einsicht ein tugendhaftes Leben geführt haben. Nicht vereinzelte Aehnlichkeiten, sondern nur wesenhafte Gleichheit würde einen Beweis gegen die Göttlichkeit des Christenthums bilden.

Man hat dem Christenthum vorgeworfen, daß es manches anderswoher entlehnt habe. Manches, ja! aber weder die geschichtlichen Thatsachen, denen es sein Dasein verdankt, noch seine eigenthümlichen Glaubenslehren. In Bezug auf diese beiden Elemente, auf die es ganz vorzüglich ankommt, beanspruchen wir volle Originalität für das Christenthum. Das Herübernehmen äußerer Ceremonien, wissenschaftlicher Systeme, sprachlicher Formen und dergleichen berührt das Wesen der Sache nicht.

In manchen Beziehungen bestehen die behaupteten Entlehnungen nur in der Phantasie ungläubiger oder leichtgläubiger Schriftsteller. Dahin gehören die vorgeblichen Anleihen, die Christus und die Apostel beim Buddhismus gemacht haben sollen. Diese Frage ist bereits so allseitig erörtert worden, daß man über sie zur Tagesordnung übergehen kann.

Daß einige Analogien, die sich in allen oder fast allen Religionen finden, möglicherweise aus der gemeinsamen Uroffenbarung erklärt werden können, ist unbestreitbar; aber man darf nicht mit den Traditionalisten so weit gehen, dieser Erklärung eine Ausdehnung zu geben, die sich durch keine Thatsache und keine Beweisführung begründen läßt.

Viele Aehnlichkeiten haben ihren Grund in dem gemeinsamen Zweck aller Religionen. Wie es in jeder Stadt Privathäuser und öffentliche

Gebäude, kleine Wohnungen und große Paläste gibt, ohne daß jemand an eine Nachahmung der einen Stadt durch die andere denkt, so verhält es sich auch mit den Religionen. Der Glaube an höhere Wesen, an ein Leben nach dem Tode, an ein Eingreifen überirdischer Mächte, ferner Gebete und Cultushandlungen sind naturgemäße Bestandtheile jeder Religion. Auch in einer wirklich geoffenbarten Religion muß das alles sich finden, nur in einer höhern, reinern, besser begründeten Weise als in rein menschlichen Schöpfungen. Wer sieht nicht, wenn er das Leben und die Lehre Christi mit den Legenden von Buddha, Osiris, Adonis vergleicht, daß hier eine Aehnlichkeit vorliegt wie zwischen Wirklichkeit und Traum, wie zwischen einem lebendigen Wesen und einer todten Statue? Die andern Religionen zeigen, wohin das Streben des menschlichen Herzens geht; nur die christliche Religion wird diesem Bedürfnisse wirklich gerecht.

Das Christenthum zeichnet sich vor allen Religionen aus durch seine Universalität. Was immer Wahres und Gutes in andern Religionen vorhanden ist, das findet sich im Christenthum auch. Kein einziger berechtigter Trieb des Menschenherzens braucht hier zu verkümmern, Gelehrte und Ungelehrte finden, was sie brauchen. Woher stammt diese ganz einzige und unvergleichliche Religion? Christus hat sie gestiftet. War er nicht ein Gottesgesandter im übernatürlichen Sinne des Wortes, so ist das Christenthum die Frucht seiner Philosophie. Er hat es ausgedacht, seine Apostel haben es fortgebildet, und zwar ganz selbständig; denn die Weisheit des fernen Ostens war ihnen so fremd wie die Lehren der abendländischen Philosophenschulen. Wie sehr die Kirche sich später in ihren Lehren und ihrem Leben entwickelt hat, sie hat stets festgehalten an den von Christus und den Aposteln gelegten Grundlagen. Unerschütterlich gemacht durch diese unwandelbare Ueberzeugungstreue, hat sie alle Stürme und Angriffe überdauert, nicht wie ein todter Fels, sondern wie ein lebendiger Baum, immer neue Lebenskraft entfaltend, immer neue Blüthen und Früchte hervorbringend. Warum hat nie ein Mensch etwas Aehnliches zu leisten vermocht? Würde der größte Gelehrte unserer Zeit, würden alle Gelehrten zusammen sich anheischig machen können, ein ähnliches Werk zu begründen? Alles vergeht, nur Christi Werk besteht; alles wird mit der Zeit siech und kraftlos, nur die Kirche bleibt immer jugendfrisch. Man hat oft ihr nahes Ende verkündet, es war jedesmal eine falsche Prophezeiung. Allem Anscheine nach gehen wir einer Zukunft entgegen, in der die Kirche die einzige Hüterin der Religion sein wird,

außer der Kirche aber immer vollständigere Religionslosigkeit. Die Scheidung in diese zwei Heerlager tritt täglich deutlicher vor aller Augen. Ginge die Kirche zu Grunde, dann wäre es mit der Religion überhaupt aus. Daß dies nicht geschehen wird, dafür haben wir in der bisher bewährten Lebenskraft der Kirche eine sichere Bürgschaft. Die Kirche ist es, in der allein das Berechtigte und Gute der andern Religionen einen sichern Hort hat, um der vollständigen Vernichtung zu entgehen.

Mehr aber als durch das mit andern Religionen Uebereinstimmende bewährt das Christenthum seinen überweltlichen Ursprung durch seine charakteristischen Eigenthümlichkeiten.

Die biblischen Weissagungen, die erwiesenermaßen Jahrhunderte vor dem Christenthum bestanden, haben die Gründung dieser Weltreligion auf eine klare und bestimmte Weise vorausgesagt. Die Erfüllung haben wir alle Tage vor Augen.

Die Lehre von Gott als dem Schöpfer aller Dinge und als dem Urheber und Rächer der sittlichen Ordnung ist im Christenthum bis zu einer Höhe und Folgerichtigkeit entwickelt wie in keiner andern Religion. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit von seiten Gottes, Freiheit und Unterwürfigkeit auf seiten des Menschen sind hier in wunderbarer Harmonie vereinigt. Die in Kraft der Gnade sich selbst ganz hinopfernde Gottes- und Nächstenliebe, wo findet sie sich außer dem Christenthum? Der echt christliche Geist ist etwas so specifisch Eigenthümliches und Erhabenes, daß weder Philosophen noch Religionsstifter etwas auch nur annähernd Aehnliches jemals ausgedacht haben.

Das Leben Christi ist ein Ideal, das in seiner Wirklichkeit die kühnsten Phantasien der Dichter tief unter sich läßt. Wie verschwindet im Vergleich damit ein Mohammed, ein Buddha! In Christus und in ihm allein ist die Vollkommenheit in ihrer ganzen Fülle, ohne jede Makel, und doch menschlich wahr und anziehend erschienen. Das Leben Christi ist für sich allein ein durchschlagender Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums.

Dazu kommen die Wunder, durch welche Christus seine Lehre bekräftigt hat, Wunder, die sich nicht in ungeschichtliches Dunkel verlieren, sondern im hellen Glanze geschichtlicher Klarheit erstrahlen. Wer diese Wunder läugnet, muß einfach festbeglaubigte Thatsachen läugnen, also den natürlichen Wahrheitstrieb vergewaltigen. An der Auferstehung Christi muß jeder Unglaube zum offenen Widerstande gegen die erkannte Wahrheit werden.

Das Christenthum selbst steht als ein großes Wunder in der Geschichte da. Es hat das griechisch-römische Heidenthum überwunden, es

hat seine der sinnlichen Neigung so unsympathische Lehre mit Erfolg behauptet und fährt immer noch fort, Hunderte von Millionen unter sein süßes Joch zu beugen. Ist das ohne Wunder geschehen, so haben wir hier das Wunder aller Wunder vor uns. Dem verhaßten Judenthum hat sich das Heidenthum unterworfen, den Gekreuzigten angebetet, in Erwartung der versprochenen zukünftigen Güter die größten Opfer gebracht und so die Weissagung erfüllt: „In dir werden alle Völker der Erde gesegnet werden." Wahrhaftig, nur ein geistig Blinder kann verkennen, daß hier der Finger Gottes ist.

Diese Erwägungen zusammengenommen bilden einen gründlichen und unwiderleglichen Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums. Freilich auch dieser Beweis kann die Menschen nicht zwingen, gegen ihren Willen der Wahrheit Zeugniß zu geben. „Der Mensch ist frei. Um sein Ziel zu erreichen, muß er es frei wollen. Das gilt von dem Endziel des Verstandes, das in der Erkenntniß der Wahrheit besteht, so gut wie von allen übrigen Bestandtheilen der Seligkeit. Jede sichere religiöse Ueberzeugung beruht in einem gewissen Grade auf dem Glauben an die wesentliche Harmonie zwischen Gut und Wahr, auf dem Gedanken, daß alles, was den Menschen besser und zu gleicher Zeit glücklicher macht, wahr sein muß, ein Gedanke, aus dem das Verlangen entspringt, an das zu glauben, was uns besser und glücklicher macht. Wir hoffen also nicht, daß unsere aus der Religionsgeschichte geführten Beweise die dem christlichen Glauben Fernstehenden gegen ihren Willen zum Glauben führen werden. Aber zweierlei dürfen wir hoffen: einerseits gewisse Vorurtheile zu zerstreuen und gewisse dem Christenthum feindliche Ueberzeugungen zu erschüttern, die sich auf oberflächliche Beobachtung der Thatsachen gründen; andererseits denen, die glauben oder zu glauben verlangen, den Beweis zu erbringen, daß der Glaube vernünftig ist, und weit entfernt, eine Verzichtleistung auf die Vernunft zu sein, im Gegentheil die edelste Frucht des Vernunftgebrauches ist, und daß die gut gekannte und recht verstandene Geschichte den christlichen Glaubensüberzeugungen ein solides und unzerstörbares Fundament bietet."

Mit diesen Worten beschließt de Broglie sein Werk, dessen Inhalt wir im Vorstehenden kurz skizzirt haben, dessen großer Erfolg alle weitern Erörterungen über seine Bedeutsamkeit überflüssig macht. Schanz[1] nennt

[1] Neue Versuche der Apologetik S. 89.

es ein „unvergängliches Monument“, welches dem Positivismus gegenüber gezeigt habe, wie die mit vernünftiger Ueberlegung gepaarte Erfahrungswissenschaft in der Thatsache des Christenthums die Wirkung einer übernatürlichen Ursache erkennen müsse, und welches die Herausforderung der historischen Kritik eines Renan, Réville und anderer angenommen habe, das Christenthum nach derselben geschichtlichen Methode zu behandeln wie die übrigen Religionen, und auf diesem Wege zu dem Schlusse gekommen sei, daß das Christenthum die natürliche Entwicklungsreihe durchbrochen habe und die einzige Ausnahme von den Gesetzen rein menschlichen Denkens und Strebens darstelle, wie sie sich sonst in der Geschichte offenbaren.

Man hat bedauert, daß de Broglie uns zu früh entrissen worden sei, um in der gegenwärtigen Polemik über die Methode der Apologetik ein gewichtiges Wort mitzusprechen.

Allein de Broglie hat sich über diesen Gegenstand mehrmals in einer Weise geäußert, daß wir bestimmt wissen können, wie dieses Wort gelautet haben würde.

Im zehnten Kapitel des oben besprochenen Werkes sagt er, Christus habe immer wieder auf seine Wunder hingewiesen. „Es ist leicht, den Grund einzusehen, warum den sichtbaren Wundern eine solche Bedeutung für den Beweis des christlichen Glaubens beigelegt wird. Die Wunder sind es, die dem Glauben eine Grundlage geben, die sich deutlich nachweisen läßt. Wenn es wirklich augenfällige Wunder gegeben hat, die allen übernatürlichen Thatsachen, welche man zu Gunsten anderer Religionen beibringt, überlegen sind, wenn diese Wunder gewirkt wurden zum Beweise für eine von Gott dem Schöpfer herrührende Offenbarung, dann ist es gewiß, daß man dieser Offenbarung glauben muß. Gott allein ist der Herr der Natur, und wenn er diese Oberherrlichkeit kundthut, dann wird der Glaube an sein Wort zur Pflicht. Dieser Beweis unterscheidet sich von den andern aus der Schönheit der Lehre und der Heiligkeit des Stifters dadurch, daß er auf äußern Thatsachen ruht, die deutlich und bestimmt von den unmittelbaren Zeugen mit ihren Sinnen wahrgenommen wurden, und die von ihnen so gut wie andere Thatsachen bekundet werden konnten. Sind solche Thatsachen einmal constatirt, ist es bewiesen, daß sie das Werk Gottes sind, dann ist es der Vernunft und Logik gemäß, seinen Verstand der Autorität zu unterwerfen, die sie bezeugen. Solche Wunder sind jenen äußern Beweisstücken vergleichbar, welche uns die Echtheit eines Actenstückes verbürgen, einem Aufdruck oder einem Siegel, durch

welches Fälschungen vorgebeugt wird. Wenn man im Gegentheil keine sichtbaren Wunder für die Wahrheit einer Religion hat, wenn man ganz auf moralische Beweise angewiesen ist, dann ist die Täuschung viel näherliegend. Die moralischen Beweise hängen sehr von der subjectiven Werthschätzung ab; die Wunder sind greifbare Thatsachen, die auf alle Geister Eindruck machen können. Eine Religion ohne Wunder gliche einem königlichen Schreiben, von dem Unterschrift und Siegel verschwunden wären, und dessen Absender man nur mehr aus der Abschätzung des Inhaltes errathen könnte."

In einer Abhandlung über Les progrès de l'apologétique, leur nécessité et leur condition sagt de Broglie: „Die christliche Apologetik ist zugleich eine unveränderliche und fortschrittliche Wissenschaft. Unveränderlich ist sie, insofern sie ein geoffenbartes Dogma vertheidigt, das ebensowenig wie das göttliche Wort geändert oder mit Irrthum verquickt werden kann; unveränderlich ist sie auch, insofern sie stets die gleichen Fundamentalbeweise erörtern muß, und insofern sie sich auf die geschichtliche Vergangenheit des Christenthums und das menschliche Herz stützen muß, die sich nicht ändern. Aber sie ist auch nothwendig fortschrittlich, da sie auf die Einwendungen einer profanen Wissenschaft antworten muß, die ihr Gebiet mehr und mehr erweitert, und da die Beweise selbst mit den Errungenschaften des Wissens und der Geschichte Schritt halten müssen, ferner mit Bezug auf den Zeitgeist, der die Menschen für gewisse Arten von Beweisen leichter zugänglich macht, während andere Beweise ihre Zug- und Ueberzeugungskraft verlieren."

Sollen nun diese neuen religionsgeschichtlichen Betrachtungen in den Studienplan der theologischen Wissenschaft aufgenommen werden? Auch ein vierjähriger theologischer Curs würde für einen solchen Zuwachs an Stoff nicht ausreichen, wenn man nicht andere nothwendigere Gegenstände über Gebühr einschränken wollte. Mehr oder weniger ausführlichere Andeutungen lassen sich ja machen, wie dies Hettinger, Schanz, Gutberlet, Lahousse gethan haben. Eine eingehendere Beschäftigung mit diesem Wissenszweige ist nothwendig dem Privatstudium einzelner zu überlassen.

Die traditionelle Apologetik muß in ihrem Wesen ungeändert bleiben; die Schule kann und soll freilich die praktischen Zeitbedürfnisse berücksichtigen; aber mit Darangabe des wohlbegründeten Alten sich in den steten Wechsel der Neigungen und Moden hineinziehen lassen darf die Apologetik nicht.

Dritte Abhandlung.

Ist Gott die Ursache seiner selbst?



In den theologischen Kreisen des katholischen Deutschlands hat in den letzten Jahren die Lehre Aufsehen erregt: Gott sei die Ursache seiner selbst, verwirkliche sich selbst durch sein Denken und Wollen [1].

Ist diese Lehre neu? Nein. Dieselbe war dem christlichen Alterthum und den scholastischen Theologen wohl bekannt. Sie ist längst erwogen, zu leicht befunden und verworfen worden.

Ihrer Abkunft nach ist die Lehre, soweit die ersten christlichen Jahrhunderte in Betracht kommen, neuplatonisch. Es wird genügen, dies an dem einen oder andern Beispiel nachzuweisen.

I. Die Lehre der Neuplatoniker über die Selbstverursachung Gottes.

Unter den heidnischen Platonikern der ersten Jahrhunderte nach Christus ist bei weitem die hervorragendste Persönlichkeit der Aegypter Plotinus (um 205—270). Ganz durchdrungen von der Wahrheit der platonischen Ideenwelt war er ein solcher Verächter alles Körperlichen, daß er, wie sein Lebensbeschreiber Porphyrius berichtet, weder den Namen seiner Vaterstadt noch den seiner Eltern nennen wollte. Er lebte ehelos und gestattete nicht, daß ein Bild oder eine Statue von ihm verfertigt würde.

Selbst Platos Auffassung der Gottheit als der höchsten Denkthätigkeit (Nus) schien ihm nicht rein und einfach genug, da beim Denken immer noch zwischen dem Denkenden und dem Gedachten unterschieden werde, das Urwesen aber sei die vollkommen unterschiedslose Einheit, erhaben über alle Vielheit. Daher läugnet Plotin von dem Urwesen alle unsere menschlichen Begriffe und Begriffsreihen (Kategorien), alle nähern Bestimmungen; es ist ohne Gestalt, ohne Grenzen, ohne Denken, ohne Bewußtsein, es ist eben einzigartig, nicht als ob es ohne Leben und ohne Vollkommenheit wäre, es ist vielmehr überseiend, übervollkommen, über=

[1] Schell, Kathol. Dogmatik I, 237 ff.

vernünftig, kurz alles, was unsere Begriffe an Vollkommenheit besagen, ohne jede unsern Begriffen anklebende Unvollkommenheit.

Nun aber entsteht die Frage: Ist denn dieses Ursein nothwendig oder frei? Existirt es, weil es existiren muß, oder könnte es auch nicht sein, wenn es wollte? Ersteres wäre blinder Zufall, letzteres Willkür. Keines von beiden können wir annehmen, und doch scheint kein drittes möglich.

Plotin behandelt diese Frage im achten Buch der sechsten Enneade (Enneaden, d. h. Neunheiten, benennt sich das Werk, weil jedes Buch neun Abhandlungen umfaßt). Die Antwort lautet: Von Freiheit und Nothwendigkeit kann bei Gott nicht in der Weise die Rede sein, wie bei den Geschöpfen; er ist frei, weil er so ist, wie er sein will; er ist nothwendig, weil er nicht wollen kann, daß er anders sei, als er ist; er ist selbstmächtig und selbstherrlich.

„Es ist zwar (so heißt es im elften Kapitel [1]) früher mit Recht gesagt worden, wir dürften keine Vielheiten im göttlichen Wesen annehmen, auch wenn sie nur dem Begriffe nach verschieden seien. Bei der gegenwärtigen Untersuchung aber müssen wir der Klarheit halber in etwa von der strengen Regel der Vernunft in unserer Redeweise abweichen. Wenn wir also Gott Thätigkeiten zuschreiben und die Thätigkeiten gewissermaßen seinem Willen (denn er ist nicht thätig, ohne zu wollen), so sind die Thätigkeiten gewissermaßen sein Wesen, und Wollen und Wesen sind dasselbe. Wenn aber dies, so existirt er so, wie er will. Ganz in demselben Sinne will und handelt er so, weil seine Natur es so mit sich bringt, wie auch sein Wesen existirt, weil er so will und handelt. Er ist also vollkommen Herr seiner selbst und hat auch sein Dasein aus sich. Ferner bedenke man folgendes: Jedes Wesen, das nach einem Gute strebt, will besser sein, als es ist, und glaubt am meisten zu sein, wenn es das Gut erlangt hat. Insofern also wählt sich jedes sein eigenes Sein, und zwar in dem Maße, als es am Guten Antheil hat, so daß die Natur des Guten das bei weitem Wünschenswertheste ist. . . . Sobald also ein Wesen das Gute besitzt, will es sich selbst, und zwar ist dieses Dasein nicht zufällig und die Wesenheit nicht ohne seinen Willen, und so hat es seine Bestimmtheit und so gehört es sich selbst. Wenn also auf diese Weise jedes Wesen sich selber macht, so ist es offenbar, daß vor allem jenes Urwesen durch sich selber ist, welches allen andern Wesen verleiht, durch sich selber zu sein; und in seinem Wesen ist der Wille, so zu sein, und es ist nicht möglich, daß es das Dasein hat, ohne durch sich selbst sein zu wollen, was es ist. So wirkt also Gott mit sich selber mit, indem er sein will, was er ist, und ist, was er will; und sein Wille und er selbst sind eins, und diese Einheit wird nicht etwa dadurch gemindert, daß er zufällig etwas anderes

[1] Edit. Paris. 1858, p. 519 sq.

ist und etwas anderes hätte sein wollen. Denn was sollte er sein wollen, als das, was er ist? Denn nehmen wir an, es sei ihm die Wahl gelassen, zu werden, was er wolle, und es stände ihm frei, seine Natur in etwas anderes zu verwandeln, dann würde er nichts anderes sein wollen, und er hätte sich nichts vorzuwerfen, als ob er aus Zwang wäre, was er ist, da er ja, was er selber ist, immer selbst gewollt hat und will. Die Natur des Guten ist ja sein eigener Wille, nicht ein Theil davon, auch nicht durch eine Naturnothwendigkeit, sondern weil er sich selbst will; denn es gibt ja nichts anderes, zu dem er hingezogen würde. . . . In der Natur des Guten [des höchsten Gutes] ist die Wahl und das Wollen seiner selbst eingeschlossen. . . . Wenn also das Gute existirt, dann ist damit zugleich Wahl und Wollen gegeben; nur dürfen sie nicht vielerlei sein, sondern wir müssen den Willen und das Wesen und das Wollen in eins zusammenfassen. In einem Wesen aber, welches das Wollen aus sich selber hat, muß auch das Dasein darin bestehen, daß es aus sich selbst ist. Daraus ergibt sich der Schluß, daß es sich selber hervorgebracht hat. Denn wenn es den Willen aus sich selbst hat, gleichsam wie sein eigenes Erzeugniß, und wenn sein Wille dasselbe ist wie seine Wesenheit, dann hat es sich selber so gesetzt. Also ist es nicht, was es zufällig ist, sondern was es selbst sein will."

Die Ausdrucksweise Plotins ist nicht gerade ein Muster von Einfachheit und Durchsichtigkeit. Immerhin tritt aus dem Vorhergehenden folgender Gedanke klar hervor: Gott ist nicht ein zufälliges, vernunftloses Sein, sondern vernünftiger Wille, er ist nicht bloß, er will auch sein. Er will aber offenbar, weil er will. Da nun sein Wille sein Sein ist, so ist sein Sein auch, weil er will. Diese Schlußfolgerung ist falsch, sie beruht auf einer Zweideutigkeit des Ausdrucks: Gott ist, weil er sein will. Doch das interessirt uns vorläufig nicht; es genügt, zu wissen, was die Platoniker mit ihrem Satze meinen: Gott ist die Ursache seines Daseins.

Aehnliche Lehren haben Jamblichus (im Anfang des vierten Jahrhunderts) und andere heidnische Philosophen vorgetragen. Aber auch christliche Gelehrte traten solchen Anschauungen bei. Es sind hier vorzüglich jene Männer zu berücksichtigen, die in ihrer Lehre mehr Philosophen als Christen waren, und die nicht sowohl die Philosophie dem Christenthum anpaßten als das Christenthum ihrer platonischen Philosophie.

Der vorzüglichste Vertreter dieser Richtung ist Marius Victorinus Afer (in der Mitte des vierten Jahrhunderts)[1]. Der hl. Au-

---

[1] Vgl. C. Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph. Beilage zum Jahresbericht der Studienanstalt Metten. Von P. Godhart Geiger O. S. B. 1887—1889.

gustin sagt von ihm: „Er war ein überaus gelehrter Greis und in den höhern Wissenschaften sehr erfahren. Er hatte viele Schriften der Philosophen gelesen und beurtheilt und war der Lehrer vieler edeln Senatoren. Auch hatte er wegen des Glanzes seines Lehramtes, das in den Augen der Bürger dieser Welt so hohes Ansehen genießt, eine Bildsäule auf dem Forum verdient und erhalten." [1] Groß war die Freude der Christen über die Bekehrung dieses gefeierten Lehrers. Trotz seines hohen Alters verlegte sich Marius mit allem Eifer darauf, seine Wissenschaft in den Dienst der christlichen Wahrheit zu stellen und die Ketzer, vorzüglich die Manichäer und Arianer, mit den Waffen platonischer Speculation zu bekämpfen. Der Wille war gut und das Streben anerkennenswerth; aber der Platonismus saß doch tiefer als das Christenthum. Daher kam es, daß die Ideen und Beweisgänge des Marius den Gläubigen immer fremdartig gegenüberstanden und in der katholischen Theologie keinen fruchtbaren Boden finden konnten. Der einst so viel bewunderte Philosoph war schnell beinahe vollständig vergessen und verschollen.

Marius geht in seiner Gotteslehre wie Plotin vom Begriff der Ursächlichkeit aus: Gott ist die höchste Ursache aller Dinge. Er ist aber nicht eine Ursache, die selbst ursachlos wäre; er ist vielmehr die Ursache seiner selbst und durch sein Wort die Ursache aller Dinge; „denn die höchste Ursache ist sich selbst und andern Ursache" [2]. „Bekennen wir nicht, daß es einen Gott gebe? Wir bekennen es? Wie nun, sollen wir jenes Sein wesenlos oder wesenhaft nennen, d. h. ohne Wesenheit oder eine Wesenheit? Wesenlos, sagt man. Ich nehme es an, aber ich frage: Wie wesenlos? So daß er überhaupt kein Wesen sei? Oder so, daß er über das Wesen hinaus sei, d. h. überwesentlich? Wer, der überhaupt an das Dasein Gottes glaubt, möchte sagen, er sei ohne Wesenheit? Denn sein Dasein ist seine Wesenheit, nicht jene uns [aus den Geschöpfen] bekannte, sondern sein Dasein, welches er selbst ist, ist er [hat er] nicht aus einer Wesenheit, sondern es ist seine Wesenheit, er, der Vater aller Dinge, der sich selbst aus sich das Sein verleiht, die höchste Wesenheit, die allgemeine Wesenheit, die vorwesentliche Wesenheit." [3] „Der Vater ist aus sich bewegend, der Sohn erzeugt sich aus sich; aber durch die Macht des Vaters erzeugt sich der Sohn, denn der Sohn ist Wille; wenn der Wille sich aber nicht aus sich selbst erzeugt, dann ist er überhaupt kein Wille. Aber weil Gott Wille ist, darum wird der erzeugende Wille in Gott erzeugt. Darum ist Gott Vater, der Wille Sohn, beides eins, um so mehr eins und nur eins, weil nicht durch Vereinigung, sondern durch Einfachheit; denn der Wille geht zur Bethätigung der Macht über,

[1] Confess. l. 8, c. 2 (*Migne*, P. L. XXXII, 749 sqq.).
[2] Adversus Arium l. 1, c. 2 (*Migne* l. c. VIII, 1041).
[3] Ibid. l. 2, c. 1 (*Migne* l. c. p. 1089).

ohne sich von der Wesenheit zu trennen, die ja selbst Bewegung ist; denn diese drei sind eins: Wesenheit, Bewegung und Wille. Wesenheit ist der Vater und ebenso Bewegung und Wille. Hinwiederum ist der Sohn Bewegung und Wille und ebenso Wesenheit, und das heißt Wesensgleichheit."[1] Ferner ist Gott Erkennen, „er erkennt sich aber selbst nicht wie einer den andern, sondern die Erkenntniß erkennt sich selbst. Und so bewirkt er, daß er ist und kommt zum Dasein, und so wird er für sich das Dasein"[2]. Mit andern Worten: Gott ist die Urkraft, die sich selbst hervorbringt, an sich verborgen, aber nach innen sich offenbarend durch das ewige Wort, das sich selbst erzeugt und nur eine andere Daseinsweise des einen göttlichen Wesens ist. Auf das Verhältniß des Sohnes zum Vater gehen wir hier nicht näher ein; denn es ist hier nur das Eine von Bedeutung, daß nach Marius Victorinus Gott durch einen ewigen Act sich selbst verwirklicht, sich selbst das Dasein gibt. Mit Recht sagt G. Geiger[3]: „Wer ein philosophisches System mit solcher Consequenz auf das Dogma anwendet, wer insbesondere eine solche vollständig consequente Entwicklung des trinitarischen Processes zu geben unternimmt, der steht von vornherein gar nicht auf christlichem Standpunkt, der verwischt den Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Wahrheit, Glauben und Wissen, Philosophie und Theologie."

Nicht minder kühn in seinen Ausdrücken ist der griechische Platoniker Synesius, Bischof von Ptolemais (im Anfang des 5. Jahrhunderts)[4]. Er nennt Gott „den selbsterzeugten Ursprung" und redet ihn an: „Aller Väter Vater, Selbstvater, Vorvater, Ohnevater, Sohn deiner selbst. . . . Erzeugend wirst du erzeugt, erleuchtend wirst du erhellt, du das Erscheinende, du das in den eigenen Strahlen Verborgene, Eins und Alles, Eins in dir selbst, Alles in Allem; denn du wirst ausgegossen, unsagbar Geborener."[5] Auch hier sind platonische Philosophie und christliche Lehre zwei noch unvereinte, ja widerstrebende Anschauungen. Synesius war sich dieses Widerstreites so wohl bewußt, daß er durch den Hinweis darauf die ihm angetragene Bischofswürde anfangs ablehnen zu müssen glaubte. Später scheint er sich mehr in den echt christlichen Geist hineingelebt zu haben.

Schon im Anfange des vierten Jahrhunderts hatte ein anderer christlicher Schriftsteller, der aber kein sehr selbständiger Denker ist, Firmilianus Lactantius, Gott als die Ursache seiner selbst bezeichnet:

---

[1] Adversus Arium l. 1, c. 32 (*Migne* l. c. VIII, 1064).

[2] Ibid. c. 27 (*Migne* l. c. p. 1131).

[3] A. a. O. S. 103.

[4] Vgl. G. Dreves, Der Sänger der Kyrenaika (Stimmen aus Maria-Laach LII, 545 ff.).

[5] Hymnus 1, 52; 3, 45 sqq. (*Migne*, P. G. LXVI, 1590. 1596).

„Da es nicht möglich ist, daß das, was [Gott] ist, einmal angefangen hat zu sein, so folgt, daß er, da nichts vor ihm war, vor allen Dingen aus sich selbst hervorgebracht ist. Deshalb wird er von Apollo selbsterzeugt und von der Sibylle selbstgeworden und ungeboren und ungeschaffen genannt. Auch der scharfsichtige Seneca hat dies in seinen Ermahnungen gesehen: Wir, sagt er, hängen von einem andern ab, darum schauen wir auf einen andern, dem wir alles Gute in uns verdanken. Ein anderer hat uns das Dasein, ein anderer die Ausstattung gegeben; Gott hat sich selbst gemacht."[1] „Gott ist aus sich selbst, und darum ist er so, wie er sein wollte."[2]

Es ist mithin erwiesen, daß dem christlichen Alterthum die Lehre von der Selbstverursachung Gottes keineswegs fremd war[3]. Wie wurde diese Lehre beurtheilt?

II. Wie urtheilten die Kirchenväter über die Lehre von der Selbstverursachung Gottes?

Die Arianer lehrten: Der Sohn Gottes geht aus dem Vater hervor, also ist er geringer als der Vater; denn das Wesen Gottes besteht in dem Nichterzeugtsein, und zwar so sehr, daß das Wort „ungezeugt" ein adäquater Ausdruck für das Wesen Gottes ist; also kann nicht Gott sein, wer nicht ungezeugt ist. Hätten nun die Kirchenväter die Lehre von der Selbstverursachung Gottes angenommen, wie leicht wäre da die Antwort gewesen: Auch der Vater geht aus sich selbst hervor, und doch ist er nicht

[1] Inst. div. l. 1, c. 7 (*Migne*, P. L. VI, 152).

[2] Ibid. l. 2, c. 9 (*Migne* l. c. p. 302).

[3] Es finden sich auch sonst aus jener Zeit Ausdrücke, die allenfalls den gleichen Sinn haben könnten, aber nicht nothwendig so gedeutet werden müssen. So wenn der hl. Hilarius, um im Gegensatze zur heidnischen Mythologie hervorzuheben, daß es in der Gottheit nicht Mann und Weib gebe, den Satz aufstellt, Gott sei eins und unterschiedslos und brauche außer sich nichts zu suchen, da er selbst der Urheber (auctor) alles dessen sei, was er sei (De Trin. l. 1, n. 4; *Migne*, P. L. X, 28). Hier steht Urheber offenbar im Sinne von „vollgenügender Grund", wie der Zusammenhang zeigt und wie Hilarius an einer andern Stelle selbst erklärt: „Gott ist [das unveränderliche Sein]; denn was er ist, ist er nicht anderswoher, er ist in sich, er ist bei sich, er ist aus sich, er ist sein eigen, er ist sich selbst alles, ohne jede neue Veränderung; denn da er sich ganz das Ganze ist, so hat er nichts außer sich, das ihm zukommen könnte" (In Psal. 2, n. 13; *Migne* l. c. IX, 262). — Lediglich unbeholfene Ausdrucksweise scheinen die Worte in einer der Zeno von Verona zugeschriebenen Homilien zu sein: „Gott ist Princip, da er sich aus sich Princip zu sein gegeben hat. . . . Das ist unser Gott, der sich zu einem Gott entfaltet hat" (L. 2, tract. 2; *Migne* l. c. XI, 391). Es soll nur gesagt werden: Gott hat einen wesensgleichen Sohn hervorgebracht.

geringer als er selbst. Aber weit entfernt, sich auf diese Lehre zu stützen, verwarfen die Kirchenväter dieselbe ausdrücklich.

So sagt der hl. Gregor von Nazianz gegen die Arianer:

„Wir dürfen dem Vater die Würde des Princips nicht verkürzen, die er als Vater und Erzeuger besitzt. Denn wäre er nicht das Princip der Gottheit, die wir im Sohn und im Heiligen Geiste betrachten, so wäre er nur der Grund geringer und seiner unwürdiger Wesen. . . . Die persönlichen Eigenthümlichkeiten aber bleiben gewahrt, wenn wir den Vater denken und bekennen als principloses Princip (Princip nämlich als Grund und Quelle und ewiges Licht), den Sohn aber durchaus nicht als ohne Princip, zugleich aber als Princip aller Dinge. . . . Der Vater also ist ohne Princip; denn er hat sein Dasein weder anderswoher noch von sich selbst empfangen. Der Sohn aber ist nicht ohne Princip, da wir ja den Vater als sein Princip annehmen.“ [1]

Der hl. Basilius widerlegt den Beweis der Arianer durch die Bemerkung, die Worte „gezeugt“ oder „ungezeugt“ besagten nichts über das Wesen, sondern nur über das Wie oder Woher.

„Denn wenn unser Geist nachdenkt, ob der höchste Gott ein weiterzurückliegendes Princip habe, und keines ausfindig machen kann, so nennt er sein nicht verursachtes Leben unerzeugt. Wenn wir in Bezug auf menschliche Verhältnisse sagen: dieser stammt von jenem, so erklären wir damit nicht sein Wesen, sondern sein Woher. In derselben Weise bezeichnet das Wort ‚ungezeugt‘ auf Gott angewandt nicht sein Wesen, sondern daß er nicht irgendwoher stammt. Ein Beispiel mag erläutern, was ich meine. Der Evangelist Lucas legt uns den Stammbaum unseres Gottes und Heilandes Jesus Christus vor. Von unten nach oben aufsteigend hebt er mit Joseph an und sagt, dieser stamme von Heli, dieser von Nathan, und führt so die Reihe in umgekehrter Ordnung bis zu Adam hinauf. Oben angelangt, schließt er den Bericht mit der Bemerkung: ‚Seth stammt von Adam, Adam aber stammt von Gott.‘ Bei dieser Darlegung hat er nun keineswegs das Wesen der einzelnen Aufgezählten erklärt, sondern nur das nächste Princip ihrer Herkunft angegeben. Da er aber sagt: ‚Adam stammt von Gott‘, so könnten wir uns fragen: Woher aber stammt Gott? Liegt es da nun nicht jedem denkenden Menschen nahe, zu antworten: Von keinem? Dieses ‚von keinem‘ ist aber offenbar dasselbe wie ‚ohne Princip‘, ohne Princip aber ist ‚ungezeugt‘. Wie nun bei Menschen die Abstammung von einem andern nicht das Wesen ausmacht, so bezeichnet auch in Bezug auf den höchsten Gott ‚ungezeugt‘, was dasselbe ist wie ‚von keinem‘, nicht die Wesenheit. Wer aber sagt, dieses ‚ohne Princip sein‘ sei die Wesenheit, der macht es ähnlich wie jemand, der auf die Frage nach dem Wesen oder der Natur Adams antwortete: Er stamme nicht aus der Verbindung von Mann und Weib, sondern sei ein Gebilde von Gottes Hand.“ [2]

[1] Orat. 20, n. 7 (*Migne*, P. G. XXXV, 1074).

[2] Contra Eunomium l. 1, n. 15 (*Migne* l. c. XXIX, 545 sq.).

Nach dem hl. Johannes Chrysostomus ist dies gerade das Wunderbare an Gott, daß er weder eine andere Ursache hat noch aus sich selbst verursacht ist.

„Daß Gott ohne Anfang ist und ungezeugt und ewig, das weiß ich, die Art und Weise aber verstehe ich nicht. Denn durch keine Beweisführungen läßt es sich klar machen, auf welche Weise ein Wesen existirt, das weder von sich selbst noch von einem andern das Dasein empfangen hat.“ [1]

Auch der hl. Epiphanius kommt bei Bekämpfung des Arianismus auf die Lehre von der Selbstverwirklichung Gottes zu sprechen. Der Arianer Aëtius schloß nämlich so: Es gehört zum Wesen Gottes, daß er sein Sein weder von sich noch von einer andern Ursache empfangen hat. Nun aber hat der Sohn sein Sein vom Vater empfangen. Also ist er nicht Gott wesensgleich. Läugnet etwa Epiphanius den Obersatz? Das wäre der Weg, den die Neuplatoniker versucht haben. Epiphanius schlägt ihn nicht ein; er bekennt vielmehr, daß Gott nicht aus sich hervorgebracht sei, macht aber den Aëtius darauf aufmerksam, daß unsere armseligen Begriffe an die Höhe der Gottheit nicht hinanreichen.

„Sich in solche Tiefe der Speculation über die Gottheit einzulassen, ist eine Frucht der Gottlosigkeit oder vielmehr der Hirnwüthigkeit. Denn wenn du von [Gott als] der Ursache seiner selbst sprichst oder als von einem Wesen, welches sich selbst das Sein gibt, so leidest du an einer doppelten Begriffsverwirrung, indem du tappend über Gott die Frage aufwirfst, wie er sei, ob ewig, oder ob er durch sich sei oder zufällig sei. . . . Du redest und denkst thöricht, wenn du meinst, Gott eine große Ehre zu erweisen, indem du sagst, er sei ein Wesen, welches sich selbst nicht das Sein verliehen habe [aber das hat er doch mit den Geschöpfen gemein]; denn kein Geschöpf ist sich selbst Ursache oder hat sich das Sein verliehen. . . . Darum hüte dich doch, mit solchen Schlüssen, die du für scharfsinnig hältst, über die Natur hinaus gewaltsamerweise bis an das höhere Wesen [der Gottheit] reichen zu wollen. Bei diesem Versuch kannst du nur fehlgehen; denn der Eingeborene ist dem Vater gleich und ähnlich trotz des Erzeugtseins, da seine Würde gerade darin besteht, daß er vom Vater erzeugt ist. . . . Denn er war immer und ist immer, wenn er sich selbst auch das Sein nicht gegeben hat. Hier handelt es sich nicht um zweideutige Redewendungen, sondern um eine einfache und frommgläubige Annahme.“ [2]

Unter den Kirchenvätern, welche für die platonische Philosophie begeistert waren, nimmt der hl. Augustinus eine ganz hervorragende Stelle ein. Er überhäufte die Platoniker mit solchen Lobsprüchen, daß er sich später veranlaßt sah, einen Theil dieses Lobes zurückzunehmen. Er

[1] Hom. 1 de incomprehens. Dei natura n. 3 (*Migne* l. c. XLVIII, 704).

[2] Haereses l. 3, haer. 76, c. 3 (*Migne* l. c. XLII, 555).

kannte die platonische Lehre von der Selbsterzeugung Gottes, wies dieselbe aber entschieden ab, da sie einen Widerspruch in sich schließe.

„Wer da glaubt, Gott besitze eine solche Macht, daß er sich selbst erzeugt habe, der irrt um so mehr, als nicht nur Gott nicht so ist, sondern auch kein geistiges oder körperliches Geschöpf; denn es gibt überhaupt kein Wesen, welches sich hervorbringt, um zu existiren." [1] Aus diesem Grund läugnet er auch, daß Gott seine wesenhafte Weisheit hervorgebracht habe, da er ja sonst auch sein eigenes Wesen hervorgebracht hätte. „Ist Gott der Vater seiner Weisheit und seiner Macht, so daß er weise ist durch die Weisheit, die er erzeugt hat, und mächtig durch die Macht, die er erzeugt hat? . . . Wenn ja, warum soll er dann nicht auch der Vater seiner Größe sein, durch die er groß ist, und der Güte, durch die er gut ist, und der Gerechtigkeit, durch die er gerecht ist, u. s. w.? . . . Ist er also auch der Vater seiner Wesenheit, wie er der Vater seiner Größe und der Vater seiner Macht und Weisheit ist? Denn seine Größe ist dasselbe wie seine Macht, und seine Wesenheit dasselbe wie seine Größe. . . . Darum ist der Grund seiner Weisheit auch der Grund seines Daseins. Wenn folglich die Weisheit, die er erzeugt hat, der Grund seiner Weisheit ist, dann ist sie auch der Grund seines Daseins. Das kann sie aber nur sein durch Erzeugung oder Erschaffung. Niemand aber wird behaupten, daß die Weisheit die Erzeugerin oder Erschafferin des Vaters ist; denn was wäre widersinniger? Also ist der Vater selbst die Weisheit . . . und weil in jener Einfachheit weise sein und dasein dasselbe sind, darum ist dort die Weisheit dasselbe wie die Wesenheit." [2]

Nach dem hl. Augustinus kann also die wesenhafte Weisheit Gottes darum nicht erzeugt sein, weil seine Wesenheit nicht erzeugt sein kann.

Um nicht zu weitläufig zu werden, führen wir nur noch die Worte jenes Kirchenlehrers an, der vielfach als der letzte lateinische Kirchenvater betrachtet wird, des hl. Bernhard. Er sagt:

„Was ist Gott? Das Princip, und diese Aussage hat er über sich selbst gemacht (Joh. 8, 25). Es gibt manches Princip in den Dingen, aber immer mit Bezug auf etwas Nachfolgendes. Denn denkt man an etwas Vorausgehendes, so gibt man damit vielmehr das Princip an. Wenn man also das wahre und einfache Princip sucht, so muß man jenes finden, welches kein Princip hat. Jenes Wesen, von welchem alles angefangen hat, hat offenbar selbst nicht angefangen. Denn wenn es angefangen hat, muß es von einem andern seinen Anfang haben; denn aus sich fängt nichts an. Es sei denn, daß jemand glaubte, etwas, das nicht war, hätte sich den Anfang des Daseins geben können, oder etwas sei schon gewesen, bevor es war. Da aber beides vernunftwidrig ist, so steht fest, daß nichts sich selbst Princip gewesen ist." [3]

---

[1] De Trinitate l. 1, c. 1, n. 1 (*Migne*, P. L. XLII, 820).
[2] Ibid. l. 7, c. 1 (*Migne* l. c. p. 933 sqq.).
[3] De considerat. l. 5, c. 6, n. 13 (*Migne* l. c. CLXXXII, 796).

Es ist also bewiesen, daß die Kirchenväter die Lehre von der positiven Selbstverursachung Gottes verworfen haben.

Das hindert aber nicht, Gott in gewissem Sinne den Grund oder das Princip, oder wenn man will, die Ursache seiner selbst zu nennen, insofern man dabei nicht an die hervorbringende, sondern an die formelle Ursache denkt. So genommen besagt der Satz nichts anderes als: Gottes Wesen ist so beschaffen, daß es durch sich selbst als unendliche Vollkommenheit existirt.

In diesem Sinne schreibt z. B. der hl. Hieronymus: Wie das Feuer durch sich selbst warm ist, „so ist Gott selbst der Ursprung und die Ursache seiner Wesenheit“ [1].

Weniger gehört hierher der oft bei den Kirchenvätern wiederkehrende Ausdruck: Gott will, was er ist, und ist, was er sein will. Damit ist nur die vollkommene Uebereinstimmung zwischen Gottes Willen und Wesen und seine absolute Unveränderlichkeit ausgedrückt. So sagt der hl. Gregor von Nyssa: „Der Mensch wird Kind Gottes, indem er empfängt, was er nicht hat, und ablegt, was er hat. . . . Gott aber, der das eine Gut in einfacher und unzusammengesetzter Natur ist, blickt immer auf dasselbe und wird nicht durch verschiedene Willensregungen verändert, sondern er will immer, was er ist, und was er ist, das will er durchaus.“ [2] „Da die göttliche Natur über alles Gute erhaben ist und die Güte des Guten vollkommen liebt, so hat er, wenn er auf sich selber schaut, alles, was er will; und was er will, das hat er, ohne daß er etwas von außen Kommendes in sich aufzunehmen braucht.“ [3] Diese Lehre hat offenbar mit der Annahme eines sich selbst hervorbringenden Gottes nichts gemein.

Hören wir nun das Urtheil der großen Theologen der Vorzeit über die Selbstverursachung Gottes.

III. Wie urtheilten die Theologen über die Lehre von der Selbstverursachung Gottes?

Als den Vater der mittelalterlichen Theologie pflegt man den hl. Anselm von Canterbury zu bezeichnen. Dieser Kirchenlehrer spricht sich folgendermaßen über unsere Frage aus:

---

[1] In Eph. 3, 14 (*Migne*, P. L. XXVI, 489).

[2] Contra Eunom. l. 3 (*Migne*, P. G. XLVI, 610).

[3] De anima et resurrectione (*Migne* l. c. p. 94).

„Obschon das höchste Wesen nicht durch irgend ein Bewirkendes existirt oder aus irgend einem Stoffe ist, noch auch der Hilfe irgend welcher Ursachen sein Dasein verdankt, so ist es doch keineswegs durch Nichts oder aus Nichts, weil es alles, was es ist, durch sich selbst und aus sich selbst ist. Wie ist das nun zu verstehen, daß es durch sich und aus sich ist, wenn es weder sich selbst gemacht hat, noch sich selbst Stoff ist, noch sich selbst auf irgend eine Weise dazu verholfen hat zu sein, was es nicht war? Vielleicht kann man es so auffassen, wie man sagt, das Licht leuchtet oder ist leuchtend durch sich selbst und aus sich selbst. Denn wie Licht und leuchten und leuchtend sich zu einander verhalten, so verhalten sich [in Gott] Wesenheit und Dasein und seiend, d. h. existirend oder subsistirend, zu einander. Also stehen [die Begriffe] höchstes Wesen und höchstseiend, d. h. höchstexistirend oder höchstsubsistirend, in einem ähnlichen Verhältnisse zu einander wie Licht und leuchten und leuchtend." [1]

Es ist dies dieselbe Lehre, wie wir sie aus dem Munde des hl. Hieronymus vernommen haben: Gott ist nicht die hervorbringende Ursache, wohl aber gewissermaßen der formelle Grund seiner selbst.

Im allgemeinen begnügten sich die scholastischen Theologen mit der Wiedergabe jener Lehre des hl. Augustinus, die wir früher angeführt haben.

So z. B. Hugo von St. Victor: „Daß der Satz nicht zugegeben werden darf: Gott hat sich selbst hervorgebracht, zeigt der hl. Augustinus in seinem Buch über die Dreieinigkeit. . . . Also darf man nicht sagen: Gott hat sich hervorgebracht; denn die göttliche Wesenheit hat weder sich selbst noch eine andere göttliche Wesenheit hervorgebracht, sondern die Person des Vaters hat die Person des Sohnes gezeugt." [2]

Petrus Lombardus führt ebenfalls die Worte des hl. Augustinus aus dem ersten und neunten Buche über die Dreieinigkeit an und schließt, daß man in keiner Weise sagen dürfe, die göttliche Wesenheit sei hervorgebracht, weil sie sonst eine Beziehung zu ihrem Erzeuger hätte, Beziehungen aber beständen in Gott nur zwischen den drei Personen. Dann fährt er fort: „Da Gott Vater die göttliche Wesenheit ist, so wäre er, falls er diese erzeugt hätte, der Erzeuger jenes Wesens, das er selbst ist, und so hätte dasselbe Wesen sich selbst erzeugt, was der hl. Augustinus verwirft." [3] Dem Lombarden schließen sich in diesem Punkte alle Scholastiker ohne Ausnahme an.

Der hl. Thomas von Aquin stellt den Grundsatz auf: „Es ist unmöglich, daß das Dasein eines Wesens aus rein innern Gründen verursacht sei, da kein Wesen der genügende Grund seines Daseins ist, wenn sein Dasein verursacht ist." [4]

[1] Monolog. c. 6 (*Migne*, P. L. CLVIII, 152 sq.).

[2] Sentent. tract. 1, c. 11 (*Migne* l. c. CLXXVI, 60). Von einigen wird dieses Werk dem Hugo von St. Victor abgesprochen.

[3] Sent. l. 1, dist. 5, n. 2.

[4] S. theol. 1, q. 3, a. 4.

Aegidius Romanus beginnt sein Quodlibetum mit der Bemerkung, alle Wesen ließen sich eintheilen in Ursache und Verursachtes, in Wirklichkeit und Möglichkeit. „Was immer existirt, ist entweder reine Wirklichkeit, eine Ursache ohne Ursache, wie Gott selber (actus purus, causa non causata, ut Deus ipse), oder es ist etwas Verursachtes, eine Verbindung von Wirklichkeit und Möglichkeit."

Wir wollen nur noch zwei Theologen, einen aus der ältern und einen aus der jüngern Scholastik, anführen, welche diese Frage eingehender als die meisten andern behandelt haben.

Einer der scharfsinnigsten mittelalterlichen Theologen ist Heinrich von Gent († 1293), von dem Scheeben[1] sagt: „Ein kühner, gewaltiger Geist, schwungvoll und ideenreich, dabei freier und beweglicher in der Form als die meisten seiner Zeitgenossen." In der Summa des Henricus wird die Frage, „ob Gott sein Dasein aus sich selbst habe", durch folgende Unterscheidung gelöst:

„Der Ausdruck ‚aus sich selbst' kann entweder eine Wirkursache oder eine Formalursache bedeuten. Im erstern Sinne muß man sagen, Gott habe sein Dasein weder aus sich noch von einem andern. Nicht aus sich, da nach dem hl. Augustinus nichts sich selbst hervorbringen kann, um zu sein, weil dem Begriff nach die Existenz der Ursache dem Verursachten vorausgehen muß, und was nicht zuerst ist, kann auch von nichts Ursache sein. Wenn also etwas das Dasein in sich verursacht, dann muß es zuerst ein vorausgehendes Sein haben, und so kann sein Sein nicht einfach und eins sein. Außerdem würde das nachfolgende Sein ins Dasein treten durch die Wesensprincipien jenes ersten Seins, und so wäre es nothwendig eine accidentelle Arteigenthümlichkeit, wie z. B. die Fähigkeit zu lachen beim Menschen. Das ist aber wiederum unmöglich; denn ein Accidenz geht aus der Wesenheit erst hervor, wenn das substantielle Dasein schon vorhanden ist. Sonst wäre ja das Accidenz vor seinem Subject und die Wirkung vor ihrer Ursache vorhanden. Wenn das aber bei den Geschöpfen schon unmöglich ist, dann um so mehr beim Schöpfer, in welchem es keine Accidentien gibt. Wenn also das Dasein der göttlichen Wesenheit hervorgebracht würde, so müßte das nothwendig von einem andern geschehen. . . . Nimmt man aber den Ausdruck ‚aus sich' im Sinne einer Formalursache, dann ist zu bejahen, daß Gott das Dasein aus sich hat; denn er existirt deshalb, weil er reine Form und reine Actualität ist, die das Sein in seiner Fülle ist und nichts als das reine Sein. Das gilt aber von dem wesenhaften Sein in Gott, nicht von dem persönlichen, insofern nämlich dem einen Gott das Sein in drei Personen beigelegt wird. Denn von dem wesenhaften Sein gilt: Wie die göttliche Wesenheit

[1] Dogmatik I, 432.

an sich nichts hervorbringt und auch nicht von einem andern hervorgebracht wird, so bringt auch das Dasein dieser Wesenheit nichts hervor und wird auch nicht von einem andern hervorgebracht. . . . Wenn man darum schließt: Gott hat sein Dasein nicht aus sich, weil er sonst die Ursache seiner selbst wäre, so ist darauf zu antworten: Das ist richtig, wenn Gott sein Dasein aus sich wie aus einer hervorbringenden Ursache hätte; denn das ist unmöglich, da nichts Princip seiner selbst sein kann. Im Sinne einer Formalursache aber ist es ganz gut möglich, daß etwas sein Dasein aus sich hat." [1]

Unter den nachtridentinischen Theologen steht der Portugiese Christoph Gillius an positiver Kenntniß und speculativer Begabung keinem andern nach, die meisten überragt er bei weitem. Er ist trotzdem wenig bekannt; denn ein vorzeitiger Tod machte mit seinem Leben auch seiner großartig angelegten Dogmatik ein Ende. Nur ein einziger Band erschien im Jahre 1610, der in 1121 Folioseiten lediglich über die Natur der theologischen Wissenschaft und über das Wesen Gottes handelt.

Die Frage über das Aussichsein Gottes, sagt Gillius, hat einen doppelten Sinn, einen positiven und einen negativen. Negativ ist Gott aus sich, insofern er von keiner andern Ursache hervorgebracht worden ist, und insofern seinem Dasein kein Nichtsein und kein bloßes Möglichsein vorausging. Darüber besteht kein Zweifel. „Es erübrigt noch zu sehen, ob Gott auch positiv aus sich ist nach Art eines Ursprunges oder einer Verursachung. . . . Darauf erwidere ich: Gott ist nicht ursächlich aus sich, von welcher Art von Ursache auch die Rede sein mag. [Als Autoritäten werden der hl. Anselm und der hl. Bernhard citirt.] Denn nichts kann sich die Ursache seiner Existenz sein, da jede Ursache vor ihrer Wirkung sein muß, und es ein Widerspruch ist, daß etwas früher oder später als es selbst existirt. Da wir also in Gott nichts denken können, das früher wäre als sein Dasein, so ist es unmöglich, daß er sich selbst die Ursache seiner Existenz sei. Sobald er aber existirt, hat er schon sein Dasein und bedarf keiner Verursachung. Um aber sich selbst zu verursachen, mußte er existiren; denn das Fundament alles ursächlichen Wirkens ist das Dasein. . . . Also ist es ein Widerspruch, daß Gott durch irgend ein ursächliches Wirken aus sich selbst sei, da die Ursache der Wirkung vorausgeht. . . . Wir können alle verschiedenen Arten der Verursachung betrachten und werden finden, daß sie auf Gott angewandt einen besondern Widerspruch in sich schließen. Die bewirkende Ursache ist von ihrer Wirkung verschieden. Die Zielursache ist in der Ordnung des Erstrebens früher als ihre Wirkung, in ihrer wirklichen Existenz später als ihre bewirkende Ursache. Die Materialursache ist an sich formlos und unvollkommen und bedarf zu ihrer Ausstattung fremder Hilfe. Nun aber ist es unmöglich, daß

[1] Summa a. 21, q. 5.

Gott von sich verschieden sei, da er einfach ist; daß er vorher als ein Gut angestrebt werde, bevor er in Wirklichkeit existirt; denn er ist ja das höchste Denken, dessen Existenz wenigstens begrifflich früher ist als alles Erstreben; daß er seinem wirklichen Dasein nach später sei als irgend etwas anderes, da er ja das höchste Sein ist; daß er in seinem Dasein abhängig sei, oder daß in seinem Sein die niedrigste aller Ursachen, die Materialursache, überhaupt sich vorfinde, da er ja das höchste Gut ist. Die Unmöglichkeit aber, daß er sich selbst in positiver Weise Formalursache sei, beruht darauf, daß die Formalursache, wenn sie in eigentlichem Sinne genommen wird, von ihrer Wirkung verschieden ist, da sie begrifflich früher, abstracter und unabhängiger ist. Gott aber kann nicht früher, abstracter oder irgendwie unabhängiger sein als er selbst. Das gilt aber nur, wenn man die Worte im wahren und eigentlichen Sinne nimmt, und in diesem Sinne darf man nicht behaupten, Gott sei positiv aus sich wie aus einer Ursache, sondern nur negativ, insofern aus sich sein so viel heißt wie nicht von einem andern herstammen. Es wird also mit diesen Worten die vollkommene Unabhängigkeit Gottes von jedem andern Wesen außer ihm bezeichnet; denn daß er nicht von sich selbst abhängt, ist offenbar."

„Dagegen ist es nach unserer Weise zu denken kein Widerspruch, wenn wir in dem gleichen Sinne sagen, Gott sei aus sich als aus seiner Formalursache, wie wir alles, was zum innern Wesen einer Sache gehört, als dessen Formalursache auffassen und benennen. So hat der hl. Paulus im Briefe an die Philipper (2, 6) die Gottheit die Form Gottes genannt." In diesem Sinne habe der hl. Hieronymus und andere geredet, die Redeweise des Lactantius dagegen sei irrthümlich und zu mißbilligen. Dann wird gezeigt, wie auch die einzelnen göttlichen Personen formell aus sich selbst seien, auch wenn sie ein hervorbringendes Princip haben [1]. Davon sehen wir hier ab.

Hören wir nur noch das Urtheil eines der bedeutendsten Vertreter der positiven Theologie. Thomassinus schreibt:

„Was Lactantius wenig zutreffend, was Seneca, Plotinus und andere Philosophen mehr kühn als richtig, mehr auffallend als überzeugend, mehr mit Wortspielerei und Effecthascherei als genau nach den Grundsätzen der Theologie von Gott als dem Erzeuger, Bewirker und Hervorbringer seiner selbst gesagt haben, das soll man vielmehr als eine ungewohnte Redeweise beiseite lassen und nicht als einen kühnen und erhabenen Ausdruck nachahmen." [2] Es sei zwar bekannt, daß die platonischen Philosophen an solchen Spitzfindigkeiten ihre Freude gehabt hätten, aber etwas größere Nüchternheit wäre für sie entschieden besser

[1] *Gillius*, De essentia Dei tract. 1, c. 3. Diejenigen Theologen, welche keine Commentare, sondern selbständige Lehrbücher verfaßt haben, behandeln die Frage, ob Gott sich selbst hervorbringt, meistens bei der Lehre von der heiligen Dreieinigkeit. So z. B. *Platel*, Synopsis cursus theologici: De Trin. n. 229 sq.

[2] De Deo l. 5, c. 8, n. 8.

gewesen. „Wir dürfen die Gottheit nicht als sich selbst hervorbringend oder aus sich selbst hervorgebracht bezeichnen; denn wir wollen nicht [heidnische] Philosophen, sondern Theologen und zwar christliche Theologen sein, denen es zur höchsten und wünschenswerthesten Zierde gereicht, mit Nüchternheit zu philosophiren." [1]

Beenden wir unser Zeugenverhör. Es ließe sich zwar noch manches aus den Vätern und Theologen über unsern Gegenstand beibringen. Doch für jeden, der sehen will, genügt das Gesagte.

Unser Satz ist bewiesen: Die christliche Vorzeit hat die Lehre von der positiven Selbstverursachung Gottes gekannt, aber nicht gebilligt, sondern entschieden verworfen. Darf nun ein katholischer Theologe sagen: Ich erkläre, daß in der Frage über die Aseität Gottes die ganze Vorzeit geirrt hat, und stelle die verworfene Lehre als die einzig richtige und wahre hin? Eine auch nur geringe Kenntniß der theologischen Principienlehre reicht hin, um diese Frage zu beantworten.

IV. Warum ist die Lehre von der positiven Selbstverursachung Gottes nicht annehmbar?

Bei dem Satze: „Gott ist die Ursache seiner selbst" muß vor allem die Bedeutung der Worte festgestellt werden. Ursache und Wirkung sind wechselbezügliche Begriffe. Gewöhnlich denken wir bei denselben an zwei in ihrem individuellen Sein geschiedene Wesen, von denen das eine von dem andern in seinem Dasein abhängig ist. Da nun bei Gott von geschiedenen Individuen und Abhängigkeit nicht die Rede sein kann, so ist man seit vielen Jahrhunderten in der abendländischen Kirche überein gekommen, mit Bezug auf das innergöttliche Sein und Wirken nicht von einer Ursache, sondern von einem Grunde, einem Princip, einem Ursprung zu reden. Ist aber einmal in einer Wissenschaft eine bestimmte Ausdrucksweise festgelegt und allgemein angenommen, so empfiehlt es sich, dieselbe beizubehalten, da jede Abweichung zur Verdunkelung und Verwirrung der Begriffe führen kann. Aus diesem Grunde ist es nicht rathsam, im Gegensatze zu einer tausendjährigen Vergangenheit von einer Ursache Gottes zu sprechen.

Da jedoch bei den Griechen allgemein und bei den ältern Lateinern zuweilen der Ausdruck „Ursache" auf die innergöttlichen Hervorbringungen angewandt wird, so läßt es sich immerhin rechtfertigen, wenn jemand diese

[1] De Trinitate c. 9, n. 6 sq.

Redeweise so nachahmt, daß er klar zeigt, wie er verstanden sein will. Er nimmt damit nur in der Art, sich auszudrücken, eine Sonderstellung ein; denn die meisten Theologen werden es vorziehen, nicht von Gott als der Ursache seiner selbst, sondern von Gott als dem vollgenügenden Grund seiner selbst zu sprechen.

Von viel größerer Bedeutung ist die Sache, um die es sich handelt. Es ist nun von vornherein einleuchtend: Wenn ein katholischer Theologe von Gott als der Ursache seiner selbst redet, so meint er damit nicht ein Abhängigkeitsverhältniß mehrerer voneinander geschiedener göttlicher Individuen; denn die Annahme einer Mehrheit von Göttern, die voneinander abhängen, ist bei jedem christlichen Denker ausgeschlossen. Es kann also nur die Rede sein von solchen Thätigkeiten im Innern der Gottheit, vermöge deren man sagen könnte: Der eine Gott bringt sich selbst hervor; die eine, untheilbare Gottheit bringt dieselbe eine, untheilbare Gottheit hervor.

Die christliche Offenbarung kennt nun wirklich Hervorbringungen im Innern der Gottheit. Das göttliche Erkennen und das göttliche Wollen ist nicht nur nach außen hin schöpferisch thätig, sondern es ist auch unter gewissen Rücksichten im Innern der Gottheit fruchtbar. Die zweite und die dritte göttliche Person sind hervorgebracht durch göttliches Erkennen und Wollen. Da nun jede göttliche Person die Gottheit selber ist, so scheint es, als ob man mit Recht sagen könne: Gott hat Gott hervorgebracht, also hat Gott sich selbst hervorgebracht, oder vielmehr er bringt sich ewig durch sein Denken und Wollen selbst hervor. Nur dieser oder ein ähnlicher Gedanke kann einem katholischen Theologen vorschweben, wenn er die Frage aufwirft: Bringt Gott sich selbst hervor?

Hier ist jedoch vor allem die Meinung abzuweisen, als ob die Offenbarungsquellen uns lediglich das Dasein der göttlichen Personen und deren inneres Wechselverhältniß bezeugten, im übrigen aber es dem menschlichen Scharfsinne überließen, diese Lehre sich zurechtzulegen und sich mit derselben in der einen oder andern Weise philosophisch abzufinden.

Es steht vielmehr zunächst fest, daß die Lehre von der heiligsten Dreifaltigkeit das höchste Geheimniß unseres Glaubens bildet. Etwas Höheres und Verborgeneres als das innere Leben der Gottheit ist nicht denkbar. Die ganze Ordnung der Erlösung und Begnadigung ist nur durch ihre Beziehung zum innergöttlichen Leben selbst ein erhabenes Geheimniß. Die

wesenhafte Gnade, die in der Person des Wortes aus dem Schoße des Vaters in der Menschwerdung zu uns herniederstieg, wie die vom Heiligen Geist in uns durch eine Art übernatürliche Schöpfung bewirkte Gnade, vermittelst der wir zur seligen Anschauung der Gottheit emporgeführt werden, alle Gnadenmittel und Gnadenwirkungen hienieden, und endlich das glorreiche Leben der Seligen im Himmel, sie alle sind Geheimnisse durch ihre Beziehung zum Geheimniß aller Geheimnisse, dem Geheimniß der heiligsten Dreifaltigkeit.

Dieses Geheimniß wurde nicht nur niemals von irgend einem Menschengeiste durch seinen eigenen Scharfsinn entdeckt, sondern auch nach der Offenbarung bleibt es uns in seinem innern Wesen verborgen und aus innern Gründen unerforschbar. „Daran", sagt das Vaticanische Concil, „hielt und hält die katholische Kirche fortwährend in ununterbrochener Uebereinstimmung fest, daß es eine doppelte Erkenntnißordnung gibt, verschieden nicht nur dem Princip, sondern auch dem Gegenstande nach: dem Princip nach, weil wir in der einen kraft unserer natürlichen Vernunft, in der andern kraft göttlichen Glaubens erkennen; dem Gegenstande nach, weil uns außer den Wahrheiten, welche die natürliche Vernunft erfassen kann, Geheimnisse zu glauben vorgestellt werden, welche in Gott verborgen sind und nicht anders als durch göttliche Offenbarung zu unserer Kenntniß gelangen können. . . . Und so gewinnt zwar die durch den Glauben erleuchtete Vernunft, wenn sie emsig, fromm und besonnen forscht, mit Gottes Hilfe einen gewissen und dazu höchst fruchtbaren Einblick in die Geheimnisse, theils aus deren Vergleichung mit ihren natürlichen Erkenntnissen, theils aus dem Zusammenhange der Geheimnisse selbst miteinander und mit dem letzten Ziel des Menschen. Nie aber wird sie in den Stand gesetzt, dieselben zu begreifen wie diejenigen Wahrheiten, welche den ihr eigenthümlichen Erkenntnißgegenstand bilden. Denn die göttlichen Geheimnisse übersteigen vermöge ihrer Natur den geschaffenen Verstand so weit, daß sie, wenn auch durch die Offenbarung mitgetheilt und durch den Glauben erfaßt, gleichwohl mit dem Schleier eben dieses Glaubens bedeckt und von einem gewissen Dunkel umhüllt bleiben, solange wir in diesem sterblichen Leben fern vom Herrn pilgern."[1] In dem entsprechenden ersten Canon wird dann bestimmt: „Wenn jemand sagt, die göttliche Offenbarung enthalte keine Geheimnisse, sondern es sei möglich, vermittelst

[1] Sess. III, cap. 4 (*Denzinger*, Enchiridion symbolorum et definitionum n. 1643 sqq.).

der Vernunft, wenn sie zu gehöriger Ausbildung gelangt sei, sämtliche Glaubenssätze aus natürlichen Principien zu begreifen und zu beweisen, so sei er im Banne." Aus den Verhandlungen des Vaticanischen Concils geht hervor, daß bei der Aufstellung dieser Lehre vorzüglich an die beiden Geheimnisse der heiligsten Dreifaltigkeit und der Menschwerdung gedacht wurde[1].

Oft zwar haben übel berathene Gelehrte versucht, die Lehre von der heiligsten Dreifaltigkeit philosophisch zu beweisen; aber die Kirche hat sich stets ablehnend verhalten. Als darum Günther glaubte, endlich dem rechten und durchschlagenden Beweise auf die Spur gekommen zu sein, mußte er von Pius IX. die Belehrung vernehmen: „In den erwähnten Büchern [Günthers] finden sich nicht wenige und nicht geringfügige Dinge, die sowohl dem Wortlaut wie der Sache nach von der katholischen Wahrheit bedeutend abweichen. Dahin gehört vorzüglich, was der Verfasser über die allerheiligste Dreifaltigkeit vertheidigt und behauptet. . . . Denn er hat nicht hinlänglich begriffen, daß in den auf die Religion bezüglichen Gegenständen die Philosophie nicht zu herrschen, sondern zu dienen hat . . . und daß es nicht ihre Sache ist, die Höhe der Geheimnisse Gottes zu erforschen, sondern sie fromm und demüthig zu verehren."[2]

Gegen diese Lehre würde es verstoßen, wenn jemand sagen wollte: Das Causalitätsgesetz muß vermöge seiner allgemeinen Giltigkeit auch auf Gott angewendet werden. Darum muß Gott die Ursache seiner selbst sein, da er keine Ursache außer sich haben kann. Nun aber ist es nicht möglich, daß Gott die Ursache seiner selbst ist außer durch die Hervorbringung des Sohnes und des Heiligen Geistes. Also wird die Hervorbringung des Sohnes und des Heiligen Geistes durch das Causalitätsgesetz gefordert.

Wäre dieser Schluß richtig, so hätten wir damit einen strengen Beweis für die heiligste Dreifaltigkeit. Da aber nach der Lehre der Kirche dieses Geheimniß nicht bewiesen werden kann, so muß jedes derartige Schlußverfahren unrichtig sein.

Wo liegt der Fehler in obiger Schlußfolgerung? Das Causalitätsgesetz lautet: Was geworden, ist aus einer Ursache geworden; denn aus

[1] Conciliorum Collectio Lac. t. VII, c. 525.

[2] *Denzinger* l. c. n. 1513 sq.

nichts wird nichts. Die Vernunft fordert gebieterisch, daß allem Werden eine bewirkende Ursache entspreche. Keineswegs aber sagt die Vernunft, daß alles geworden sei; im Gegentheil verlangt sie vor jedem gewordenen Sein ein ungewordenes Sein. Was aber nicht geworden ist, das hat auch keine bewirkende Ursache, sondern nur einen genügenden Grund, und dieser Grund ist es selber; es ist eine auf sich selbst gegründete Thatsache.

Also Gott eine ursachlose Thatsache? Ursachlos, ja! Grundlos, nein! Wie sollte das Wesen grundlos sein, welches das Sein in unendlicher Fülle und damit aller Gründe letzter Grund und alles Seins urerste Quelle ist? Wenn ich einen solchen Reichthum des Seins denke, daß jedes Nichtsein dadurch ausgeschlossen ist, wie kann ich da noch nach einer Ursache fragen, da das Sein selbst vor jeder Ursache ist, eine Ursache aber nur bewirken kann, was noch nicht ist? Nimmt man aber das Wort Ursache in weiterem Sinne, so daß es dasselbe ist wie genügender Grund, dann wird jene ganze Schlußfolgerung hinfällig; denn was ohne jedes Nichtsein ist, das existirt, ohne hervorgebracht zu werden; es ist, weil es ist.

Aber, ließe sich da einwenden, vom Standpunkte der Offenbarung kann das unmöglich richtig sein. Wir wissen, daß Gott nicht ohne innere Hervorbringungen ist. Diese aber gehören zum Wesen der Gottheit. Mithin kann Gott nicht ohne Hervorbringungen existiren, und Gott denken als ein bloßes Sein, in welchem nichts hervorgebracht wird, heißt sich einen falschen Begriff über Gott bilden.

Indessen liegt gerade hierin ein anderer Grund, und zwar der Hauptgrund, weshalb die Lehre von der Selbstverursachung Gottes unannehmbar ist.

Wir sind nicht im stande, Gott zu denken, wie er an sich ist, sondern all unser Denken über Gott entwickelt sich aus menschlichen Begriffen, welche die Eigenthümlichkeit des göttlichen Wesens niemals auszudrücken vermögen. In Gott ist der ganze Vollbegriff des Seins in höchster Einfachheit ohne jede Spur von Zusammensetzung. Gottes Wille ist Gottes Verstand, sein Verstand ist sein Sein; Gottes Liebe ist ganz dasselbe wie Gottes Haß, seine Strafgerechtigkeit ganz dasselbe wie seine Barmherzigkeit. Wir aber vermögen keinen Willen zu denken, der gar nichts anderes ist als dieser bestimmte Verstand, und keinen Verstand, der nichts ist als dieses Sein, und keinen Haß, der ganz genau dasselbe ist wie diese Liebe. Unsere Begriffe des göttlichen Wesens, der göttlichen Personen, der göttlichen Eigenschaften erschöpfen dieses Wesen, diese Personen, diese

Eigenschaften nicht; sie stellen all das nur einseitig, nur unter einer bestimmten Rücksicht dar, wie unser Auge einen Gegenstand nicht vollständig erfaßt, den es nur von einer Seite erblickt, von dem es nur einen winzig kleinen Theil sieht. Stückwerk ist all unser Erkennen über Gott, sagt der hl. Paulus (1 Kor. 13, 9).

Bei der Anwendung so wenig adäquater Begriffe auf den Gegenstand selbst ist aber Vorsicht vonnöthen, damit wir nicht die unserem Erkennen anklebenden Mängel auf den Erkenntnißgegenstand übertragen, oder umgekehrt wähnen, die dem Gegenstande eigenthümliche Vollkommenheit und Seinsweise wohne auch unsern Begriffen inne. Nach beiden Seiten ist oft gefehlt worden.

Wie derjenige irrt, der sagt: ich sehe die Erde als eine Fläche, also ist sie auch eine Fläche, so irrt derjenige, der sagt: wenn ich die göttliche Gerechtigkeit denke, so denke ich etwas anderes, als wenn ich die göttliche Weisheit denke, also ist die göttliche Gerechtigkeit in sich etwas anderes als die göttliche Weisheit. Und wie derjenige irrt, der sagt: die Erde ist eine Kugel, also sehe ich sie auch als eine Kugel, so irrt auch derjenige, der sagt: die göttliche Weisheit ist die göttliche Gerechtigkeit, also stellt auch mein Begriff der göttlichen Weisheit den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit dar. Es kann ganz gut geschehen, daß jemand eine Anzahl richtiger Begriffe von Gott hat und daneben den einen oder andern unrichtigen Begriff. Wie wäre es sonst möglich, daß christliche Philosophen und Theologen in der Gotteslehre eine Reihe entgegengesetzter Lehrmeinungen vertheidigen könnten?

Es ist also z. B. falsch zu sagen: Gott liebt das Laster und haßt die Tugend, obschon lieben und hassen in Gott ein einziger, ungetheilter Act sind; denn was unser Begriff „hassen" ausdrückt, entspricht nicht dem Verhalten Gottes gegenüber der Tugend; und was unser Begriff „lieben" ausdrückt, entspricht nicht dem Verhalten Gottes gegenüber dem Laster.

Genau dasselbe gilt nun in Bezug auf unsere Begriffe von göttlichem Wesen, göttlichen Personen, göttlichem Hervorbringen. Keiner dieser Begriffe stellt etwas Göttliches so dar, wie es an sich ist. Darum ist es keineswegs gleichgiltig, zu sagen: die eine göttliche Person bringt die andere hervor, oder: die göttliche Wesenheit bringt die göttlichen Personen hervor; denn obschon jede Person in Gott der Sache nach vollkommen dasselbe ist wie die göttliche Wesenheit, so entspricht doch die göttliche Wesenheit als solche nicht unserem Begriffe Person als solchem. Aus diesem Grunde wäre es gerade so verkehrt zu sagen: die göttliche Wesenheit ist

hervorbringend oder hervorgebracht, wie es verkehrt wäre zu sagen: Gott liebt das Laster und haßt die Tugend.

Das vierte Lateranconcil bestimmt: „Jenes [göttliche] Wesen ist nicht erzeugend und nicht erzeugt und nicht hervorgehend, sondern der Vater ist es, der erzeugt, und der Sohn, der erzeugt wird, und der Heilige Geist, der hervorgeht.“[1]

Wenn nun jemand lehrt: „Gott bringt sich selbst hervor“, so bezeichnet er mit dem Worte „Gott“ entweder die göttliche Wesenheit oder eine bestimmte göttliche Person oder alle drei Personen, im Gegensatz zur Wesenheit, oder Personen und Wesenheit zusammen. Unter allen Umständen aber ist der Satz: „Gott bringt sich selber hervor“ falsch, sobald die Worte in ihrem einfachen und gewöhnlichen Sinne genommen werden.

Wird mit dem Worte „Gott“ eine hervorbringende göttliche Person bezeichnet, so heißt jener Satz: der Vater bringt sich selbst hervor, oder: der Sohn bringt sich selbst hervor. Beides ist eine Irrlehre, da der Vater nur den Sohn, der Sohn mit dem Vater nur den Heiligen Geist hervorbringt, also keine Person sich selbst und auch nicht alle Personen zusammen durch einen gemeinsamen Act eine göttliche Person hervorbringen. Bezeichnet man aber mit dem Worte „Gott“ die göttliche Wesenheit im Gegensatz zu den Personen, so besagt der Satz: die göttliche Wesenheit bringt durch ihren wesenhaften Act sich selbst hervor. Das ist wiederum eine Irrlehre; denn das innergöttliche Hervorbringen kommt nach der Offenbarung nur sogen. notionalen oder persönlichen Acten zu. Endlich könnte man noch den Versuch machen, den Begriff „Gott“ dergestalt zu bilden, daß er zugleich das Absolute und Relative in Gott darstellte, und dann sagen: „Gott besteht so, daß sein Wesen nicht bloß etwas Absolutes und Unhervorgebrachtes ist, sondern auch Beziehungen und Hervorbringungen in sich schließt, und daß demgemäß Göttliches von Gott hervorgebracht ist.“ Was hätten wir damit? Eine unklare, verworrene Redeweise, die, um richtig verstanden zu werden, in ihre Bestandtheile aufgelöst werden müßte. Wir können keinen einzelnen Begriff bilden, der zugleich ausdrücklich Absolutes und Relatives bezeichnet, und noch weniger einen Begriff, der die Fülle des absoluten und relativen göttlichen Seins in ihrer vollkommenen Einheit und Unzusammengesetztheit wiedergibt.

---

[1] *Denzinger* l. c. n. 358.

Wenn ich jemand frage: Ist nach christlicher Lehre Gott absolut oder relativ? hervorgebracht oder unhervorgebracht? so muß er antworten: Keines von beiden ausschließlich und keines von beiden unter derselben Rücksicht. Er ist absolut seiner einfachen Wesenheit nach, relativ in seiner dreifachen Persönlichkeit, unhervorgebracht als göttliches Wesen und erste göttliche Person, hervorgebracht als zweite und dritte göttliche Person.

Wir denken Gott, ganz wie alles andere, durch Allgemeinbegriffe, die wir durch Zusammenfügung so ergänzen und bestimmen, daß sie nur auf das eine höchste Wesen passen. Darum verhält sich auch der Begriff „Gott" insofern nach Art anderer Allgemeinbegriffe, als derselbe mehr oder weniger genau bestimmt sein kann. Ich kann Gott denken, ohne ausdrücklich an die allerheiligste Dreifaltigkeit zu denken; ich kann an eine göttliche Person denken, ohne ausdrücklich an die andern göttlichen Personen zu denken, obschon das, was objectiv meinem Denken entspricht, ohne jede Zusammensetzung ein göttliches Wesen in drei Personen ist. Darum gilt keineswegs alles, was von Gott an sich wahr ist, auch von meinen Begriffen und Vorstellungen von Gott.

Aus diesem Grunde kann der Satz: „Gott bringt Gott hervor", richtig verstanden werden, er kann auch falsch verstanden werden, jedenfalls ist er unbestimmt und der nähern Erklärung bedürftig. Richtig ist er nur in dem Sinne: die erste göttliche Person bringt die zweite, die erste und zweite bringen die dritte hervor. Dieser einzig richtige Sinn wird aber gar nicht ausgedrückt, wenn man sagt: „Gott bringt sich selbst hervor." In diesem Satze muß nämlich nach allen Regeln der Logik das Object „selbst" formell in dem gleichen Sinne genommen werden wie das Subject „Gott". Nun setze man aber für „Gott" ein, was man will, der Satz ist und bleibt falsch. Falsch ist: der Vater bringt den Vater hervor. Falsch ist: der Sohn bringt den Sohn hervor. Falsch ist: Vater und Sohn bringen Vater und Sohn hervor. Falsch ist: alle drei göttlichen Personen bringen alle drei göttlichen Personen hervor. Falsch ist: die göttliche Wesenheit bringt die göttliche Wesenheit hervor. In Gott ist keine Person und keine Wesenheit, die sich selbst hervorbringt. Weit entfernt also, daß die christliche Lehre von der heiligsten Dreifaltigkeit den Satz fordert oder begünstigt: „Gott bringt sich selbst hervor", steht dieselbe vielmehr dieser Behauptung schnurstracks entgegen.

Es rächt sich eben hier, wie in andern theologischen Fragen, wenn man die Lehre der Vorzeit verläßt und, an fremde philosophische Systeme

sich anlehnend, Sätze aufstellt, welche früher nicht angenommen, ja ausdrücklich verworfen wurden. Das heißt nicht auf dem soliden alten Fundamente weiter bauen, sondern das Fundament zerstören und morsche Stützen an dessen Stelle anbringen. Der Wille mag noch so gut, die Absicht noch so redlich sein, dies wird das Gebäude nicht vor dem Einsturz retten.

V. Was ist von den Gründen für die Selbstverursachung Gottes zu halten?

Wie die Idee entstanden ist, Gott habe sich selbst hervorgebracht, wurde bereits an verschiedenen Beispielen gezeigt. Es lohnt sich indes, etwas genauer auf die Hauptgründe einzugehen, durch welche diese Lehre bewiesen werden soll. Dieselben sind so wenig neu wie die Lehre selbst und lassen sich auf zwei zurückzuführen: 1. Hätte Gott sich nicht selbst hervorgebracht, so wäre sein Dasein ein blinder Zufall, was offenbar nicht angenommen werden kann. 2. Gott ist ein Geist, der denkt und will, und zwar denkt und will er vor allem sich selbst. Sein Denken und Wollen ist aber nicht ohnmächtig, sondern allmächtig; also hat es auch eine Wirkung, und die muß vor allem Gott selbst sein.

So die Neuplatoniker, so unter den deutschen Philosophen die Vertreter des sogen. idealen Pantheismus (Fichte, Hegel, Schelling). Die Voraussetzungen, von denen man ausging, und die Entwicklung der Gedankenreihen sind in den verschiedenen Systemen sehr verschieden; aber die beiden Grundgedanken kehren doch mit ziemlicher Regelmäßigkeit wieder.

Also Gott muß sich selbst verursachen, weil sonst sein Dasein ein Fatum, ein dunkles Geschick, ein blindes Verhängniß wäre. Von einem andern ist das höchste Wesen nicht hervorgebracht. Hat es sich nun auch selbst nicht hervorgebracht, so stehen wir sofort vor einem Berge ungelöster und unlösbarer Schwierigkeiten. Es läßt sich kein Grund anführen, warum Gott existirt und nicht vielmehr nicht existirend ist. Sagt man: er ist eben, weil er ist, so heißt das soviel als: er ist ohne Grund. Genügt aber für Gott ein Dasein ohne Ursache, warum nicht auch für Stoff und Kraft? Stoff und Kraft sind da, weil sie da sind. Ihr Dasein ist ihr Rechtstitel; niemand darf sich erkühnen, nach dem Grunde ihrer Existenz zu fragen. Es könnte freilich zufälligerweise alles, was jetzt ist, auch nicht sein, angefangen vom niedersten stofflichen Wesen bis hinauf zum höchsten Geiste. Es könnte zufälligerweise vielleicht auch eine ganz andere Welt existiren, für deren Wesen uns alle Begriffe fehlen. Aber alles ist

nun einmal so, wie es ist; einen höhern Grund wissen wir nicht. Lassen wir aber einmal das ursachlose, also das zufällige Dasein als letzten Erklärungsgrund gelten, dann hört im Grunde alle Philosophie auf; denn das Zurückgreifen auf den blinden Zufall als letzten Erklärungsgrund ist eben das Gegentheil von Philosophie[1].

Welche Hochachtung sollen wir zudem selbst vor dem Vorzüglichsten haben, zu dem unser Geist sich zu erschwingen vermag, wenn alle Vorzüglichkeit endlich und letztlich eben nur durch die Nothwendigkeit des blinden Zufalls existirt? Hochachten kann man niemand wegen einer Vortrefflichkeit, die er ohne jedes Zuthun von seiner Seite besitzt. Nur das Sittliche ist Gegenstand der Achtung, das bloß Thatsächliche höchstens Gegenstand des Wohlgefallens oder der Bewunderung. Nehmet also den Gott hinweg, der mit freier, sittlicher Willensthat sich selbst verwirklicht, und ihr zerstört die Achtung vor ihm und damit die Wurzel aller Sittlichkeit.

Sittlichkeit! Ein Gott, der nicht einmal hinsichtlich seines eigenen Seins und Wesens eine sittliche Macht repräsentirt, der ohne seine Mitwirkung gezwungen ist, zu sein, was er ist, der kann auch andern keine sittliche Macht und keine selbstmächtige Sittlichkeit verleihen. Zufällige Nothwendigkeit und nothwendiger Zufall beherrschen alles. Ueber die Welt der Sittlichkeit lagert sich die Nacht des Fatums.

Nun aber lassen wir einmal über diese dunkle Nacht die Sonne der positiven Aseität aufgehen. Wie zerstreuen sich die Nebel, wie zerfließen die dräuenden Phantome in nichts! Hell und klar liegt das Land der Metaphysik und Ethik vor unsern Blicken.

Zuerst erfaßt das göttliche Denken den idealen Inhalt seines eigenen Selbst mit logischer Nothwendigkeit. Gott denkt sich. Aber das Denken allein verursacht noch keine Wirklichkeit. Darum tritt zum Denken das Wollen hinzu. Gott will, daß sein Wesen so sei, wie er es denkt. Die Wirkung dieses allmächtigen Willens ist Gottes Dasein. Den Inhalt dieses Daseins, das Was bestimmt sein allwahrhaftiges Denken; die Wirklichkeit des Inhalts, das Daß bestimmt sein heiliger Wille. Nun haben wir die Antwort auf die Frage: Warum ist Gott? Weil er sich denkt und will; er ist die Ursache seiner selbst. Von blindem Zufall oder fataler Nothwendigkeit ist keine Rede. Wir können jetzt mit Hochachtung zu Gott aufblicken, der mit freiem Willen das Höchste vollbracht hat, was

---

[1] Vgl. Schell, Kath. Dogmatik II, 19 ff.

denkbar ist, der sein eigenes Dasein verursacht hat. Jetzt begreifen wir auch, wie aus diesem höchsten Freiheitserweis eine freie Schöpfung und Weltregierung hervorgehen kann, wie in jener höchsten sittlichen That das feste Fundament der ganzen sittlichen Ordnung gelegt ist[1].

So weit, so gut! Aber aller Anfang ist schwer, auch hier. Gott also denkt und will sich selbst und bringt sich dadurch hervor. Wenn er sich denkt, ist er dann schon? Oder ist er nicht? Wenn er schon ist, dann braucht er sich durch Denken und Wollen nicht hervorzubringen, er kann es auch nicht; denn was schon ist, kann nicht erst hervorgebracht werden. Wenn er aber nicht ist, wie denkt und will er dann? Ein Denken und Wollen, das nicht ist, bringt auch nichts hervor; denn das Nichtseiende ist keine bewirkende Ursache; aus nichts wird nichts. Ist aber das göttliche Denken und Wollen, dann ist Gott selbst, da Gott sein Denken und Wollen ist. In unsern Begriffsreihen geht das Sein der Thätigkeit, die Existenz dem Denken und Wollen voraus. Wir wissen, daß dies bei Gott in keiner Weise der Fall ist, daß bei ihm Sein und Thätigsein, Existenz, Denken und Wollen in höchster Einfachheit ein und dasselbe sind. Aber wir wissen ebenfalls, daß das göttliche Denken und Wollen nicht ohne Dasein sein kann, und daß das Dasein, welches schon im Denken und Wollen eingeschlossen ist (und zwar nicht bloß sachlich, sondern auch begrifflich und wesentlich), durch dieses Denken und Wollen nicht hervorgebracht werden kann. Wäre das göttliche Denken und Wollen hervorgebracht, dann könnte man von einem Hervorbringen seiner selbst in ähnlicher Weise sprechen, wie man nicht ganz unrichtig von einem Verstandes- und Willensact sagen kann, er habe sich selber hervorgebracht. Das wäre nur eine ungenaue Redeweise, um die Immanenz des Actes zu bezeichnen[2]. Aber Gottes Denken und Wollen ist nicht hervorgebracht; es kann sich also auch nicht selber hervorgebracht haben.

---

[1] Vgl. Schell a. a. O. I, 394 ff.

[2] In der scholastischen Philosophie und Theologie wird zuweilen der freie Act als causa sui bezeichnet, um von demselben jede von außen her kommende Determination auszuschließen. In hac re habes rationem, cur libera agentia dicantur causa sui, non quasi se ipsa causent, quod in omni causa prorsus absurdum est, sed quia se ipsa verissime ad exercitium sui actus primum determinant (*Frins*, De act. hum. n. 154). Uebrigens heißt causa sui bei den Scholastikern häufig genug nicht „Ursache seiner selbst", sondern „seiner selbst wegen". So sagt man servus non est causa sui, sed causa Domini. In diesem Sinne ist natürlich Gott causa sui.

In Gott ist nichts hervorgebracht als der Sohn und der Heilige Geist; aber der Sohn ist nicht das göttliche Denken, und der Heilige Geist ist nicht das göttliche Wollen. Ferner ist der Sohn nicht von sich hervorgebracht, sondern vom Vater; und der Heilige Geist ist nicht von sich hervorgebracht, sondern vom Vater und Sohne. Darum ist der Vater dem Ursprunge und dem Princip (nicht aber der Zeit und Natur) nach vor dem Sohne, und der Vater und der Sohn vor dem Heiligen Geiste. Das göttliche Denken und Wollen aber ist in gar keiner Weise, auch nicht dem Ursprunge nach, vor seinem Dasein. Darum ist es ein Widerspruch, daß Gottes Denken und Wollen sein Dasein hervorbringen soll.

Aber, könnte man sagen, ist es denn irgendwie begreiflicher, daß das göttliche Sein das göttliche Denken hervorbringt? Darauf ist zu antworten: Nein, es ist dies gerade so unbegreiflich; das göttliche Denken ist gerade so wenig hervorgebracht wie das göttliche Sein, da das Denken Gottes sein Dasein und hinwiederum sein Dasein sein Denken und sein Wollen ist ohne Hervorbringung des einen durch das andere [1]. Nur wir mit unsern unzulänglichen Begriffen müssen die eine göttliche Vollkommenheit in viele zerlegen und die vielen Vollkommenheiten in eine gewisse Ordnung und Reihenfolge bringen. Nach unsern Begriffen ist das Denken vor dem Wollen und das Sein vor dem Denken. Da wir uns aber der Unzulänglichkeit dieser Denkweise bewußt sind, so berichtigen wir dieselbe, indem wir hinzufügen: Was in unserem Denken vieles ist, das ist in Gott eins ohne Zusammensetzung und Aufeinanderfolge. Daher lehren alle katholischen Theologen, daß Gott seine eigene Selbstwirklichkeit ist, nicht aber, daß er seine Selbstverwirklichung ist. Selbstwirklichkeit paßt auch auf die höchste Formalursache (als solche kann man, wie schon früher bemerkt, Gott auffassen, wenn auch nicht im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes); Selbstverwirklichung aber deutet auf eine bewirkende Ursache, und die ist bei Gott ausgeschlossen [2].

[1] Didacus Ruiz belegt den Satz, daß Gott sein Erkennen nicht hervorbringen kann, mit dem Grunde, weil er sein Wesen nicht hervorbringen kann. Intellectio secundum totam essentiam intellectionis non distinguitur realiter a substantia intellegente, sed est idem realiter cum illa. Ergo nullum est in Deo principium realiter producens intellectionem. Confirmatur, quia nulla est in Deo potentia, ut se ipsum producat vel suum esse recipiat, sed intellectio divina est ipsum esse Dei et ipsemet Deus; ergo nulla datur in Deo potentia, ut suam intellectionem producat vel recipiat (De scientia Dei disp. 3, sect. 2).

[2] Nur von dem pantheistischen Gott, der nach darwinistischer Methode aus einem niedern Wesen sich allmählich zum Gottsein emporentwickelt, könnte man sagen: Er ist seine Selbstverwirklichung, die bewirkende Ursache seiner selbst.

Sind wir damit nun bei dem blinden Naturwesen angelangt, das nicht umhin kann zu existiren, weil es eben zufällig existirt? Weit gefehlt. Gott ist vielmehr die höchste objective und subjective Vernünftigkeit, eben weil er das höchste und reinste Sein ist. Nur das Sein als solches ist wirklich. Das Nichtsein an sich ist nicht, es kann als seiend nur in gewisser Rücksicht betrachtet werden, insofern es die Grenze des endlichen Seins ist. Alles endliche Sein ist ein Gemisch von Sein und Nichtsein, von Vollkommenheit und Unvollkommenheit, von Wirklichkeit und bloßer Möglichkeit. Was aber so ist, das ist veränderlich, und was veränderlich ist, das ist nicht aus sich; denn wenn das Wesen eines Dinges es mit sich bringt, so zu sein, dann schließt es jedes Anderssein aus. Also kann nur das absolut Unveränderliche aus sich sein, nur ein solches Wesen, das aus sich selbst alle ihm zukommende Bestimmtheit und Vollkommenheit besitzt ohne jede Möglichkeit von Veränderung; also nicht der Stoff, der hier oder dort sein, diese oder jene Verbindung eingehen, diesen oder jenen Bewegungszustand annehmen kann; also nicht der veränderliche Geist; denn was verändert wird, das wird auf Grund eines von außen kommenden Einflusses verändert; was aber von außen beeinflußt werden kann, hat nicht aus seinem innern Wesen seine volle Bestimmtheit und ist darum sich selbst nicht genügender Seinsgrund, da ein irgendwie unbestimmtes Sein nicht existiren kann.

Kurz, wie überhaupt nur das Sein existirt, so existirt nur das reine Sein aus sich selbst, und dies nicht zufällig, nicht durch ein blindes Fatum, nicht obschon es auch anders sein könnte, sondern weil es nur so sein kann und so sein muß. Was auch immer existirt, existirt nur deshalb und insofern, als es Actualität ist, und die absolute Actualität existirt deshalb absolut, weil sie absolute Actualität ist, d. h. reines Sein ohne jeden Schatten von Nichtsein. Ob man nun mit Plato sagt: das Gute, oder mit Aristoteles: der unbewegte Beweger, oder mit dem hl. Johannes: das Licht, in dem keine Finsterniß ist, das ist alles dasselbe: das reine, uneingeschränkte, unendliche Sein. Dies ist die objective Vernünftigkeit oder Wahrheit des göttlichen Wesens.

Die objective Vernunft ist aber als vollkommenster Geist zugleich die höchste subjective Vernunft, also höchstes Erkennen und Wollen. Weil das höchste Sein nichts der bloßen Möglichkeit nach sein kann, so muß es Thätigkeit sein, so muß es nicht bloß denken und wollen können, sondern

das höchste unveränderliche Denken und Wollen sein. Gott erkennt und will durch einen einzigen erschöpfenden Act seine ganze unendliche Wesenheit, Wahrheit und Güte, ja in ihm ist die subjective Thätigkeit gar nichts anderes als das objective Sein; bei ihm findet eine solch vollkommene Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten, des Wollens mit dem Gewollten statt, die wir gar nicht zu fassen im stande sind. Darum kann auch von einem blinden Zwange keine Rede sein. Dieses Erkennen und Wollen und dieses Erkannte und Gewollte ist so und nicht anders, weil es im Wesen des unendlichen Seins liegt, aus seiner innersten Natur heraus so zu sein und so zu denken und so zu wollen. Da ist nichts Gewordenes, nichts Erklärungs- oder Ursachebedürftiges, da ist das ungewordene, sich selbst genügende, aus sich selbst existirende und jedes Anderssein und jedes Nichtsein ausschließende Sein: der selbstwirkliche, aber nicht der sich selbst hervorbringende Gott. Da ist von keinem Causalitätsprincip die Rede, weil die reine und höchste Wirklichkeit existirt, ohne hervorgebracht zu sein. Nur nach Analogie der Formalursachen läßt sich von der reinen Actualität sagen: Sie ist sich selbst Ursache ihres Seins.

Gottes Verstand ist also ganz Wahrheit, weil er mit dem schlechthin Seienden vollkommen übereinstimmt; Gottes Wille ist ganz Heiligkeit, weil er das schlechthin Seinsollende mit unendlicher Liebe umfaßt, nicht frei, so daß er auch anders denken und wollen könnte, aber so spontan, daß es im allerstrengsten Sinne des Wortes Gottes Natur ist, so zu denken und zu wollen.

Diese höchste Wahrheit und Sittlichkeit ist der Urgrund und das Maß aller geschöpflichen Wahrheit und Sittlichkeit. Alles andere ist wahr, insofern es ein Ausfluß, eine Nachbildung des göttlichen Seins und Erkennens ist. Alles andere ist gut, insofern in ihm das höchste Gut und die höchste Liebe ihr Abbild findet. Das Mögliche ist wahr durch das Wirkliche, das relativ Wirkliche durch das absolut Wirkliche, das absolut Wirkliche durch sich selbst. Das beziehungsweise Gute ist gut durch das schlechthin Gute, der menschliche Wille durch seine Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen. Das göttliche Sein als Gegenstand des göttlichen Willens ist das ewige Sittengesetz, aber freilich nicht in seiner hohen Einfachheit, wie es in Gott selbst ist, sondern gleichsam im Prisma des geschöpflichen Geistes zerlegt in die ganze Farbenscala der sittlichen Forderungen, die doch alle auf einen Urquell des Lichtes zurückweisen: von

Gott, für Gott. Nicht die mindeste Spur des Seins, der Wahrheit, der Güte, sei es im objectiven oder subjectiven Sinne, die nicht dem Meere des reinen, unendlichen Seins entstammte und dorthin zurückstrebte.

Es ist unbegreiflich, wie man in diesem Gottesbegriffe, wie ihn die christliche Theologie seit ihren ersten Anfängen bis heute unentwegt festgehalten hat, etwas Dunkles hat finden können außer dem Dunkel des unnahbaren Lichtes; es ist unbegreiflich, wie man einen reinern und vollkommenern Gottesbegriff hat aufstellen wollen als jenen, den wir der Offenbarung verdanken: Ich bin, der da ist, ich bin das einfache, reine, unveränderliche Sein. Ueber diese Auffassung hinaus gibt es für uns nichts Höheres; wir müssen vielmehr für unsere Bedürfnisse nothwendig von dieser Höhe hinabsteigen und den für uns allzu umfassenden Begriff des reinen Seins in eine Menge Theilbegriffe auseinander falten, um in etwa eine Ahnung davon zu haben, was das Ipsum Esse denn eigentlich besagt.

Jetzt können wir auch die gleich anfangs berührte Frage beantworten: Ist Gott darum, weil er sein will? Ja und Nein! Nein, wenn die Worte andeuten sollen, das Wollen Gottes sei die bewirkende Ursache seiner Existenz. Ja, insofern der Act, durch den Gott sein will, seine eigene Existenz ist. Wenn Gott nicht sein wollte, was er ist, dann wäre er auch nicht, was er ist, weil jede Veränderung einer göttlichen Thätigkeit die Veränderung des göttlichen Seins, die Aufhebung des göttlichen Wesens wäre. Veränderung des schlechthin Wirklichen ist ein Widerspruch. Darum ist Gott nothwendig, wie er sein will und weil er sein will, da er, um überhaupt zu sein, nothwendig so denken und wollen muß, wie er denkt und will. In Gott ist ja nichts zufällig, sondern alles wesenhaft, nichts unbestimmt, sondern alles bestimmt, nichts veränderlich, sondern alles unwandelbar.

Die Gefahr eines Trugschlusses bei Anwendung des Satzes: „Gott ist, weil er sein will“, liegt darin, daß sehr leicht und unbemerkt eine Verwechslung der Formalursache (oder quasi causa formalis) mit der Wirkursache (oder quasi causa efficiens) stattfindet: Gott ist, weil er sein will; also bringt Gott sich selbst hervor. Das folgt nicht. Der Wille Gottes ist zwar auch in Bezug auf Gott selbst von unendlicher Kraft, weil dieser Wille, wie Gott selbst, aus eigener Kraft besteht, nicht aber weil er Gottes Dasein hervorbringt.

Man kann Gott eine positive Aseität in dem Sinne zuschreiben, daß Gott eine reine Thätigkeit ist, welche in sich den positiven und vollgenügenden Grund ihres Daseins trägt. Aber für eine positive Erklärung der Lehre von der heiligsten Dreifaltigkeit ist damit nichts gewonnen. Das wesenhafte Denken und Wollen Gottes verhält sich zur göttlichen Natur und Existenz nicht so wie der Vater zum Sohne und wie der Vater und der Sohn zum Heiligen Geiste.

Von jeher hat in der katholischen Theologie der Beweis gegolten: Der Vater bringt den Sohn hervor. Nun aber kann niemand sich selbst hervorbringen. Also ist der Vater ein anderer als der Sohn. Gegen diese Beweisführung verstößt die Behauptung: Gott bringt sich selbst hervor. Kann jemand sich selbst hervorbringen, dann fällt der Beweis, durch welchen die Kirchenväter und Theologen darthun wollen, daß der Vater nicht derselbe ist wie der Sohn, und der Heilige Geist nicht derselbe wie der Vater oder Sohn. Daher bringt die Annahme der Selbsthervorbringung Gottes die Trinitätslehre in Gefahr, anstatt eine Stütze derselben zu sein. Sapere ad sobrietatem!

Nachtrag.

Bei Besprechung des Werkes: Études de Théologie positive sur la sainte Trinité. Par *Th. de Régnon* S. J. Troisième Série: Théories grecques des processions divines. 2 vols. Paris 1899 (Literarische Rundschau 1899, Sp. 365 ff.) kommt Prof. Schell auf seine Theorie von der Selbsturfächlichkeit Gottes zurück.

Régnon sucht zu zeigen, daß die griechischen Väter in Bezug auf den Ursprung des Sohnes und des Heiligen Geistes zum Theil andere Anschauungen hatten als der hl. Augustin und die sich ihm anschließenden Scholastiker, daß aber der scheinbare Gegensatz schwinde, wenn man die verschiedenartigen philosophischen Auffassungen der Väter und der Scholastiker im Auge behalte.

Schell bemerkt dazu: „Die Versöhnung und damit die Ehrenrettung der griechischen Theologie, der beiden großen Scholastiker [Bonaventura und Durandus], sowie der 15. und 16. Synode von Toledo ist nur zu gewinnen, wenn das göttliche Denken und Lieben als wesensbegründend oder als metaphysisches Constitutiv aufgefaßt wird: als die geistige Form der Selbsturspünglichkeit Gottes. Régnon wird selbst in diese Richtung gedrängt, indem er zu ergründen sucht, mit welchem Rechte die griechischen Kirchenlehrer den Sohn geradezu als den Wesensbegriff und die Vollkommenheit des Vaters bezeichneten, eine Ausdrucksweise, welche spätern Zeiten sehr bedenklich wurde, obgleich auch Augustin die Formel legitimirt habe: ‚Der Vater sei weise durch den Sohn'. Régnon findet den Grund der verschiedenen Auffassung bei der aristotelisch bestimmten Scholastik und der platonisirenden Speculation der Alexandriner in dem verschiedenen Seinsbegriff oder Substanzgedanken. Für die Scholastik und ihre statische oder ontologische Entitäten=Metaphysik gelte die Substanz als die sich selbst gleiche, unbewegliche, ruhende Grundlage, auf welche sich die veränderlichen Eigenschaften aufbauen, kommend und gehend. Die Substanz gelte da als Unterlage, und das Gesetz laute: Substantia de se est

iners; accidentia sunt activa (p. 478. 479). Ganz anders die dynamische Metaphysik der Alexandriner. Hier gilt als tiefster Wesensgrund des Seins, als dessen Constitutiv die lebendige Kraft, die Thätigkeit, die Selbstursprünglichkeit, die Güte (Plato, die Victoriner), die Fruchtbarkeit und Selbstmittheilung, der Gottesbegriff des Ursprungs, des Selbstursprungs, des Vaters (cf. p. 490). Hier sind die Relationen constitutiv und primär; die absolute Substanz ist in ihnen enthalten wie das Sein im Wahren und Guten. Der Grundbegriff ist nunmehr der Hervorgang und die Wechselbeziehung; die Einheit Gottes ist durch die Dreipersönlichkeit nicht gefährdet, sondern begründet (p. 495). Das Buch Régnons ist ein beachtenswerther Beleg dafür, daß die katholische Vergangenheit ebensowenig wie die Zukunft in den Canon eines mittelalterlichen Systems hineingezwängt werden kann; es ginge über solchem Bestreben nichts Geringeres verloren als die Katholicität selber — nach Inhalt und Umfang."

Diesen letzten Satz kann man unbedenklich unterschreiben, insofern nur von verschiedenartigen Auffassungs- und Ausdrucksweisen, nicht aber von wirklichen Gegensätzen die Rede ist. Wenn der eine sagt: Gott bringt sich selbst hervor durch sein Erkennen und Wollen; und wenn der andere sagt: Gott bringt sich in keiner Weise selbst hervor — so ist es, wenn anders die Worte ihren Sinn behalten, nicht möglich, beiden Sätzen Wahrheit zuzuerkennen; der eine von beiden ist nothwendig falsch.

Uebrigens redet Prof. Schell in den angeführten Worten nicht mehr wie früher von einem Selbsthervorbringen, einer Selbstverursachung Gottes, sondern von einer Wesensbegründung, einem metaphysischen Constitutiv, einer Selbstursprünglichkeit. Diese Ausdrucksweise gilt auch von einer Formalursache; daß wir aber das Sein, das Erkennen, das Wollen Gottes, ja jede beliebige göttliche Vollkommenheit als eine solche auffassen können (obschon nur in analogem Sinn), haben die Scholastiker ausdrücklich gelehrt. Was sie läugneten, war nur dies, daß Gott in irgend einem wahren Sinne die bewirkende Ursache seiner selbst sei. Es wäre sehr zu wünschen, daß es Prof. Schell gelingen möge, seiner Lehre eine Form zu geben, in welcher man keinen Widerspruch zur Scholastik, sondern nur eine andersgeartete Darstellung derselben Wahrheit zu erblicken brauchte.

Dann wird gewiß niemand ihn verpflichten wollen, seine katholische Lehre in einen ihm nicht zusagenden Canon hineinzuzwängen. Gerade in betreff der Frage, ob wir uns das höchste Wesen als ruhend oder als

sich selbstbewegend denken sollen, sagt der hl. Thomas: Nihil differt devenire ad aliquod primum, quod moveat se, secundum Platonem, et devenire ad primum, quod omnino sit immobile secundum Aristotelem. Warum nicht? Aristoteles proprie accipit motum, secundum quod est actus exsistentis in potentia, secundum quod huiusmodi . . . Secundum Platonem movens se ipsum non est corpus; accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intellegere et operari sit quoddam moveri (Contra gent. 1, 13). Wenn die Trinitätslehre bei Bonaventura anders geartet ist als bei Thomas, so ist weder dem einen noch dem andern daraus jemals ein Vorwurf gemacht worden. Jeder Theologe mag sich, unbeschadet seiner Rechtgläubigkeit, mehr an Thomas oder an Bonaventura oder an irgend einen andern Kirchenlehrer anschließen. Niemand hat das Recht, ihm dies zu verübeln. Das Werk Régnons selbst ist ein Beweis, daß in dieser Beziehung große Freiheit zugestanden wird. Aliter, sed non alia!

Es möge übrigens gestattet sein, zu bemerken, daß in der erwähnten Recension Schells einige mißverständliche Wendungen vorkommen.

Régnon sagt nicht, Augustin habe die Formel legitimirt: „Der Vater sei weise durch den Sohn". Nachdem er das Argument der griechischen Väter gegen die Arianer angeführt: Wenn der Sohn einmal nicht existirt hätte, so wäre der Vater ohne Wesenheit gewesen — fährt er fort: Saint Augustin réproduit le même argument: „Le Fils, dit-il, n'a pas été engendré dans le temps. Car Dieu, éternellement sage, possède toujours avec soi son éternelle sagesse" (De fide et symbolo c. 4). Mais dans une méditation plus attentive, il aperçut un vice à cet antique argument: Le Père est-il donc sage *par* la sagesse, qu'il engendre? Dans son traité de la Trinité, saint Augustin agita longuement cette question (De Trin. l. 6), et prépara la solution, qu'en donne la scolastique (l. c. I, 469).

Gemeint ist die früher (S. 141) angeführte Stelle, wo der hl. Augustin lehrt: Wenn der Vater weise wäre durch die erzeugte Weisheit, dann wäre diese Weisheit die Ursache, daß der Vater weise sei, also auch, daß er überhaupt sei; das zu behaupten, sei aber unsinnig.

Augustin hatte allerdings einmal jenen Satz aufgestellt (83 Qu., q. 23), hat ihn aber in den Retractationen widerrufen und die in den Büchern De Trinitate vorgetragene Ausdrucksweise als die richtigere erklärt (Retr. l. 1, c. 26).

Die Victoriner folgen dem hl. Augustin in der Lehre, daß Gott sich nicht selbst hervorgebracht habe. Für die Lehre von der Selbsthervorbringung Gottes können dieselben nicht angerufen werden. Die Lehre Hugos von St. Victor wurde schon oben (S. 143) angeführt. Richard von St. Victor schreibt: „Quare Pater dicatur ingenitus, Filius vero genitus, perfacile est videre nec eget laboriosa expositione. Solus Pater a nullo alio est et idcirco genitus nulla ratione dici potest. Nam si genitus esset, ipsum, quod est, ab alio accepisset“ (De Trin. l. 6, c. 16). Dieser Grund wird hinfällig, sobald man annimmt, daß jemand sich selbst hervorbringen könne.

Bei den griechischen Vätern kommt meines Wissens der Ausdruck „Selbstursprung Gottes“ niemals vor. Der Vater wird wohl die „quellenhafte Gottheit“ genannt (von Dionysius), aber nicht weil er sich selbst hervorbringt, sondern weil er das Princip des Sohnes und des Heiligen Geistes ist. Der Vater wird wohl „Ohneprincip“, aber nicht „Selbstprincip“, *ἄναρχος* aber nicht *αὔταρχος* genannt (*Régnon* l. c. I, 171), obschon auch dieser Ausdruck in einem durchaus richtigen Sinne gebraucht werden könnte. *Ἄναρχος οὖν ὁ Πατήρ· οὐ γὰρ ἑτέρωθεν αὐτῷ οὐδὲ παρ᾽ ἑαυτοῦ τὸ εἶναι*, sagt der hl. Gregor von Nazianz (Orat. 20, n. 7) und schließt damit jede Selbstverursachung aus.

Régnon wird auch keineswegs zur Idee einer Selbstverursachung Gottes hingedrängt. Er bespricht die Auffassung einiger griechischen Lehrer, derzufolge die Gottheit mit ihren Vollkommenheiten im Vater gleichsam beschlossen und verborgen ist; durch die Hervorbringung der göttlichen Personen entfalten sich die göttlichen Vollkommenheiten und treten in einer innergöttlichen Offenbarung hervor. Dieu a donc ouvert son sein. . . . Qu'est la paternité, sinon la consommation de la vie? Et qu'est la vie, sinon une énergie qui se développe soi-même et se maintient développée? Le Dieu vivant se montre comme un principe fécond qui s'ouvre, et s'épanouit dans toute la splendeur de sa gloire. . . . C'est maintenant au dedans que la raison fidèle aperçoit la source bouillonner et Dieu engendrer de soi ses propres perfections pour s'en orner. . . . Elles sont Dieu le Fils, puisqu'elles procèdent vitalement de la source paternelle“ (l. c. I, 491 s.). Das ist ja unläugbar: alle göttlichen Vollkommenheiten sind im Sohne als erzeugt und aus dem Vater hervorgegangen. Aber die Vollkommenheiten und die Natur, die im Sohne als erzeugt sind, dieselben und keine

andern sind auch im Vater, aber als ungezeugt, im Vater als Ursache (um mit den Griechen zu reden), im Sohne als verursacht. Es gibt in Gott keine zwei Weisheiten, keine zwei Mächte, keine zwei Wesenheiten, sondern nur eine; und wenn diese eine nicht im Sohne und im Heiligen Geiste wäre, dann wäre sie auch nicht im Vater. Darum hat aber doch die eine Wesenheit nicht sich selber hervorgebracht, sondern insofern sie Vater ist, ist sie hervorbringend, und insofern sie Sohn und Heiliger Geist ist, ist sie hervorgebracht. Das ist himmelweit verschieden von der Lehre, Gott habe durch Erkennen und Wollen sich selber hervorgebracht.

Zwischen dem Satze: Der Vater „ist die erzeugende und hervorbringende Quelle des in ihm verborgenen Gutes“ (*Ioan. Damasc.*, De fide l. 1, c. 12) und der Lehre der Scholastik ist, wie Régnon mit Recht bemerkt (l. c. I, 494), kein Widerspruch. Zwischen dem Satze aber: „Gott hat sich selbst verursacht“ und der Lehre der Scholastik ist ein offenbarer Widerspruch.





94B2815


GETTY CENTER LIBRARY
3 3125 00649 0136

